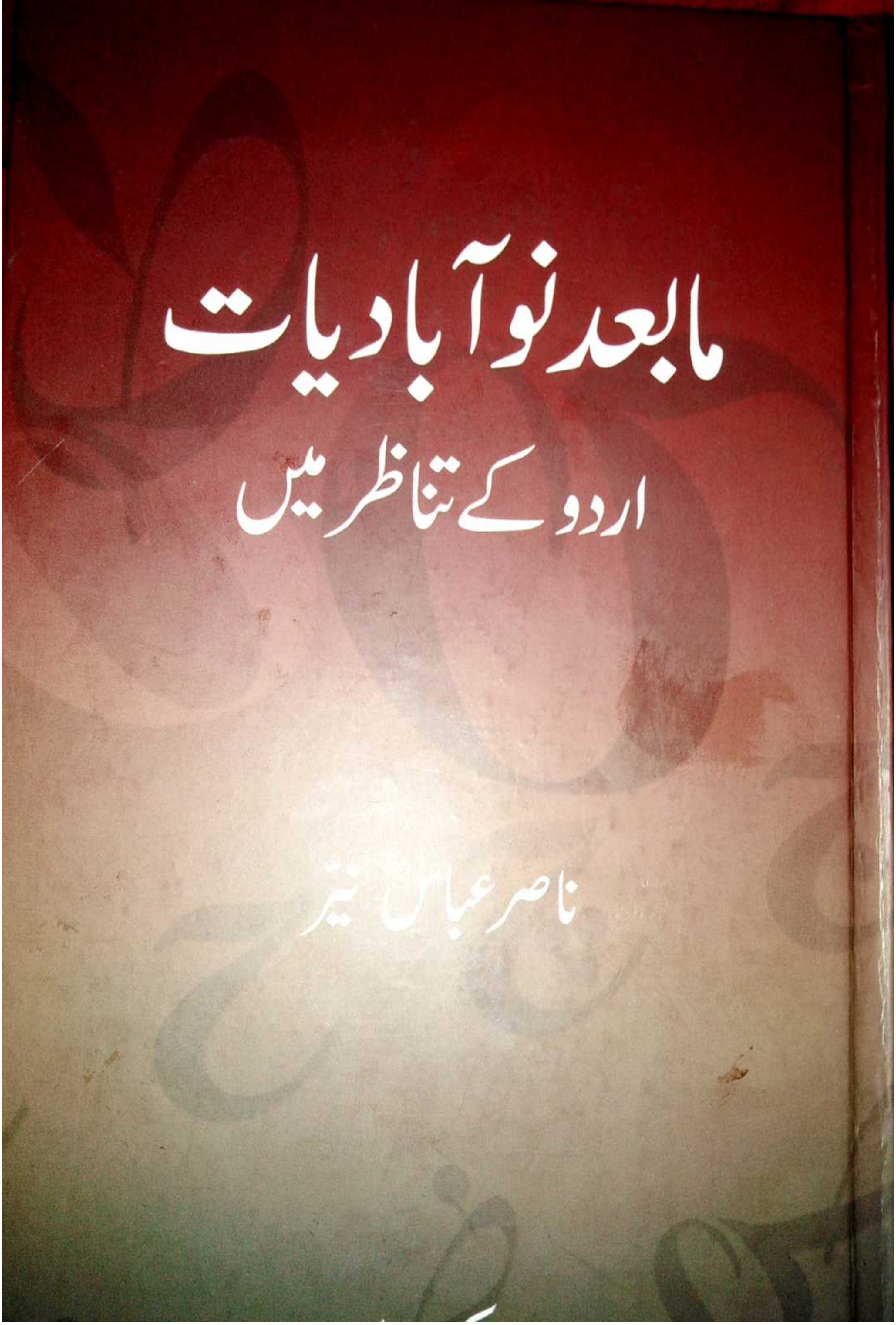

مابعد نو آبادیات

اردو کے تناظر میں

ناصر عباس نیر

مابعد نوآبادیات

اردو کے تناظر میں

ناصر عباس نیّر

OXFORD
UNIVERSITY PRESS
اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس

OXFORD
UNIVERSITY PRESS

اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس یونیورسٹی آف اوکسفرڈ کا ایک شعبہ ہے۔ یہ دنیا بھر میں درج ذیل مقامات سے بذریعہ اشاعت کتب تحقیق، علم وفضیلت اور تعلیم میں اعلیٰ معیار کے مقاصد کے فروغ میں یونیورسٹی کی معاونت کرتا ہے:

اوکسفرڈ نیویورک
اوکلینڈ کیپ ٹاؤن دارالسلام ہونگ کونگ کراچی
کوالالمپور میڈرڈ میلبرن میکسیکوسٹی نیروبی
نیودہلی شنگھائی ممبئی ٹورونٹو

درج ذیل ممالک میں اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس کے دفاتر ہیں:
ارجنٹائن آسٹریا برازیل چلی چیک ریپبلک فرانس یونان
گوئٹے مالا ہنگری اٹلی جاپان پولینڈ پرتگال سنگاپور
جنوبی کوریا سوئٹزرلینڈ ترکی یوکرین ویتنام

Oxford برطانیہ اور چند دیگر ممالک میں اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس کا رجسٹرڈ ٹریڈ مارک ہے۔

پاکستان میں اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس سے شائع ہوئی۔

© اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس ۲۰۱۳ء

مصنف کے اخلاقی حقوق پر زور دیا گیا ہے۔

جملہ حقوق مرتب معلومات (database) بحق اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس (ناشر) محفوظ ہیں۔

پہلی اشاعت ۲۰۱۳ء

جملہ حقوق محفوظ ہیں۔ اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس کی پیشگی تحریری اجازت کے بغیر اس کتاب کے کسی حصے کی نقل، ترجمہ، کسی قسم کی ذخیرہ کاری جہاں سے اسے دوبارہ حاصل کیا جاسکتا ہو یا کسی بھی شکل میں اور کسی بھی ذریعے سے ترسیل نہیں کی جاسکتی۔ دوبارہ اشاعت کے واسطے معلومات حاصل کرنے کے لئے اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس سے مندرجہ ذیل پتے پر رجوع کریں۔

آپ اس کتاب کی تقسیم کسی دوسری شکل میں نہیں کریں گے اور کسی دوسرے حاصل کرنے والے پر بھی لازماً یہی شرط عائد کریں گے۔

ISBN 978-0-19-906532-5

پاکستان میں دی ٹائمز پریس، کراچی میں طبع ہوئی۔
امینہ سیّد نے اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس
نمبر ۳۸، سیکٹر ۱۵، کورنگی انڈسٹریل ایریا، پی او بکس نمبر ۸۲۱۴،
کراچی۔ ۷۴۹۰۰، پاکستان سے شائع کی۔

ابا جی کے نام

فہرست

پیش لفظ .... ح

۱۔ مابعد نوآبادیات: حدود اور امتیازات ۱

۲۔ علم اور طاقت: نوآبادیاتی سیاق میں ۲۸

۳۔ یورپ بطور کبیری بیانیہ ۵۶

۴۔ زبان: نوآبادیاتی سیاق اور لسانی استعماریت ۸۰

۵۔ ولیم جونز: ایشیا بطور تحریری زبان ۹۹

۶۔ ہندوستانی کا ''ضمیمہ'': گل کرسٹ کی لسانی خدمات ۱۱۸

۷۔ محمد حسین آزاد کے لسانی تصورات ۱۳۸

۸۔ انجمن اشاعتِ علوم مفیدہ پنجاب: مابعد نوآبادیاتی تناظر ۱۵۶

کتابیات ۱۹۲

پیش لفظ

میری سات سالہ بیٹی مجھ سے پوچھتی ہے: ''ابو آپ نے یہ کتاب کیوں لکھی؟'' میں ایک لمبی ہونہہ کرتے ہوئے موزوں جواب تلاش کرنے کی کوشش کرتا ہوں، مگر کامیاب نہیں ہوتا۔ مجھے یہ اعتراف کرنے میں باک نہیں کہ میں اس کے سامنے گنگ ہو جاتا ہوں۔ اس لیے نہیں کہ میرے پاس اس کے سوال کے جواب میں کچھ کہنے کو نہیں۔ میرے ذہن میں کئی باتیں آتی ہیں: اس موضوع پر اردو میں کوئی کتاب موجود نہیں تھی؛ یہ حد درجہ اہم موضوع ہے، مگر اردو میں اسے اب تک نظر انداز کیا گیا ہے؛ وغیرہ وغیرہ۔ یہ سب باتیں بڑی حد تک درست ہونے کے باوجود اس کے سوال کا موزوں جواب نہیں ہیں۔ وہ اپنے تناظر میں سوال کرتی ہے جو زندگی کے ہر لمحے کو حیرت سے اور حقیقی، غیر معمولی ولولے سے برتنے سے عبارت ہے۔ اس کے پاس ابھی اپنے مافی الضمیر کو زبان کی تمام نزاکتوں کے ساتھ ظاہر کرنے کا ہنر نہیں، مگر مجھے تجربے سے معلوم ہے کہ اس کے لیے کوئی سرگرمی اسی وقت بامعنی ہے جب وہ حیرت اور ایک طرح کے جبلی جوش سے ہم کنار ہو۔ وہ مجھ سے یہ سوال کرتی ہے کہ کیا کتاب لکھنے کی سرگرمی اسی مفہوم میں بامعنی ہے کہ نہیں؟

بچپن جس تیزی سے گزرتا ہے، بچپن کی معصوم حیرتیں اس سے کہیں زیادہ تیزی سے آدمی سے رخصت ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ زندگی کے اکثر اعمال، مشاغل، مصروفیات اور سرگرمیاں محض عادت میں بدل جاتی ہیں۔ لکھنا، زندگی کے اس ڈھب کے خلاف مسلسل احتجاج ہے۔ ہم صفحے سیاہ کر کے دنیا کو اور شاید اس سے زیادہ خود کو باور کرانا چاہتے ہیں کہ ہمیں محض عادتاً زندگی بسر کرنا قبول نہیں۔ ہم بچپن کو اپنی زندگی کے سب سے سنہرے دور کے طور پر اپنی روح میں زندہ رکھنے اور دنیا کے شدائد کے مقابلے میں اسے ڈھال کے طور پر کام میں لانے کے باوجود، اسے واپس نہیں لا سکتے، خواہ ہمارے پاس دنیا کے عظیم ترین شاعر کا تخیل ہی کیوں موجود نہ ہو۔ ہم جسے واپس نہیں لا سکتے اور جس کی کمی سے ہماری روحیں اداس رہتی ہیں، اسے ہم کئی پیرایوں میں خلق کرتے ہیں۔ ہم کسی جنت گم گشتہ کو واپس لانے سے قاصر ہیں، مگر اس معنی کی بنیاد پر نئی جنت خلق کرنے کی استعداد ضرور رکھتے ہیں، جسے ہم نے گم گشتہ جنتوں کے تجربے کے دوران اخذ کیا تھا۔ تاہم ضروری نہیں کہ ہر بار ہم اپنی نئی جنت تخلیق کرنے کے لیے اپنے پرانے تجربوں اور ان سے ماخوذ معانی پر

انحصار کریں۔ ماجرا یہ ہے کہ معنی کی ایک صورت اگر ساختیاتی ہے تو دوسری وجودیاتی ہے۔ ساختیاتی صورت میں معنی تخلیق کو مخصوص رنگ ڈھنگ دیتا ہے جب کہ وجودیاتی معنی تخلیق کو اپنے رنگ و آہنگ کی تلاش کی آزادی دیتا ہے۔ لہٰذا اب میں اپنی بیٹی کے سوال کا موزوں جواب دینے کے قابل ہوں۔ میں نے یہ کتاب معنی کی تخلیق کے اسی پراسرار جذبے کے تحت لکھی ہے جس کا نہایت شدید اور اتنا ہی حقیقی تجربہ ہم اوّل اوّل بچپن میں کرتے ہیں یا پھر عشق میں۔ دوسرے لفظوں میں اس کتاب کی تصنیف کا محرک کسی قسم کے صلے کا لالچ ہرگز نہیں تھا۔

ایک علمی (اگر اسے علمی کہا جا سکے) نوعیت کی کتاب سے متعلق اس نوع کی تمہید شاید آپ کو عجیب لگے، مگر یہ حقیقت ہے کہ اس کی تصنیف کا سب سے بڑا محرک ان معانی کی تلاش ہے جو ہمارے نوآبادیاتی ماضی کی غیر تسلی بخش تعبیروں میں کہیں گم ہو گئے ہیں۔ ہم نے (اردو زبان و ادب سے وابستہ) اپنے نوآبادیاتی ماضی کو عام طور پر بے رحم فطرت کا ایک عمل سمجھا ہے اور اسے قبول کیا ہے۔ تاریخ میں بے رحمی کی کئی مثالیں ملتی ہیں، مگر وہ فطرت کی بے رحمی سے قطعی مختلف ہوتی ہیں۔ تاریخ ایک انسانی تشکیل ہے، جس میں طاقت کے رشتے بنیادی کردار ادا کرتے ہیں۔ اس طبقے کو اجارہ حاصل ہوتا ہے جو طاقت کی نئی نئی صورتیں خلق کرسکتا اور انھیں سماجی عرصے میں پھیلا سکتا ہے اور وہ طبقہ یا سماج جو طاقت خلق کرنے کے بجائے طاقت کا ہدف یا اس کا صارف ہوتا ہے اور اپنی اس حیثیت پر قناعت کرکے کسی دوسرے ممکن کی تلاش سے ہاتھ کھینچ لیتا ہے، اسے تاریخ سازی پر اور اپنی تقدیر پر کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ تاہم جب سماج میں طاقت کا کھیل کھیلا جا رہا ہوتا ہے تو طاقت پر اجارہ رکھنے والے اور طاقت کے ہدف یا صارف بننے والے طبقے کے پاس عمل کے کئی امکانات ہوتے ہیں۔ کسی ایک امکان کو اختیار کرنے کے نتیجے ہی میں خاص طرز کی تاریخی صورت حال جنم لیتی ہے۔ اس کتاب میں اسی اصول کو بنیاد بنا کر چند مطالعات کیے گئے ہیں۔

مجھے یہ ہرگز دعویٰ نہیں کہ میں نے زیر نظر کتاب میں برصغیر میں نوآبادیات کی تاریخ لکھی ہے۔ میرا مدعا تو اس عمل (پراسس) کو سمجھنا تھا جو نوآبادیاتی تاریخ (جس میں نوآبادکار اور مقامی لوگ دونوں شریک ہوتے ہیں) کی تہ میں کارفرما رہا ہے اور جس کے اثرات بدلی ہوئی شکلوں کے ساتھ آج بھی کہیں نہ کہیں موجود ہیں۔ دوسرے لفظوں میں اس کتاب میں معانی کی اس ساخت کی تلاش اور تعبیر کی کوشش کی گئی ہے جو گزشتہ دو صدیوں میں نوآبادیاتی صورت حال کے ہاتھوں وجود میں آئی ہے اور جس نے اردو زبان کی اساسی فکر اور اردو ادب کی شعریات کی تشکیل میں کلیدی کردار ادا کیا ہے۔ میں اس کوشش میں کتنا کام یاب ہوا ہوں، اس کا فیصلہ اہل نظر کریں گے۔

مجھے اعتراف ہے کہ یہ مطالعات ایک بڑے مطالعے کا محض ایک حصہ ہیں۔ انھیں جاری رکھنے کا ارادہ ہے۔

میں اپنے کرم فرماؤں ڈاکٹر ہانس ہرڈر، ڈاکٹر کرسٹینا اوسٹر ہیلڈ، ڈاکٹر ابوالکلام قاسمی، ڈاکٹر شافع قدوائی، اپنے عزیز دوستوں ڈاکٹر سعید بھٹا، شاور اسحاق، ڈاکٹر خالد سنجرانی، محمد نعیم اور طاہرہ کا ممنون ہوں جن سے اس موضوع پر اکثر بحث و گفتگو ہوئی اور اس کے نتیجے میں کئی نئے نکات سوجھے۔ جناب عمیر لودھی کا خاص طور پر ممنون ہوں جنھوں نے کتاب کی اشاعت کے مراحل حسن و خوبی سے انجام تک پہنچائے۔

میرے لیے یہ بات ایک اعزاز سے کم نہیں کہ یہ کتاب اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس سے شائع ہو رہی ہے۔ میں اس عظیم الشان ادارے کی انتظامیہ کا تہِ دل سے ممنون ہوں۔

۳؍اگست ۲۰۱۲ء

ناصر عباس نیّر
پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج
لاہور

مابعد نوآبادیات: حدود اور امتیازات

آخر مابعد نوآبادیاتی مطالعہ ہی کیوں؟

اس سوال کے کئی رُخ ہیں جنھیں زیرِ بحث لایا جانا ضروری ہے۔ صرف اس لیے نہیں کہ اس طرزِ مطالعہ کی اہمیت اور جواز سے متعلق شبہات رفع کیے جا سکیں؛ محض اس لیے بھی نہیں کہ تعبیر و تجزیے کی اس نہج کو اختیار کرنے کے مقاصد کی نوعیّت — خالص علمی و اکیڈمک، تنقیدی، ثقافتی، سیاسی یا کچھ اور — واضح کی جا سکے، بلکہ اس لیے بھی کہ مابعد نوآبادیاتی مطالعے کی قسموں، دائرہ عمل اور طریقِ کار کی وضاحت بھی کی جا سکے۔

اس سوال کا ایک رخ یہ ہے کہ صرف مابعد نوآبادیات ہی کیوں؟ ۱۸ویں تا ۲۰ویں صدی کے برطانوی و فرانسیسی مقبوضات کی عمومی، ثقافتی اور ادبی صورتِ حال کے مطالعے کے لیے کوئی دوسری اصطلاح کیوں نہیں؟ ۱۸۰۰ء میں یورپی طاقتوں نے زمین کے ۵۵ فی صد حصّے پر قبضے کا دعویٰ کیا، جو حقیقتاً ۳۰ فی صد تھا۔ ۱۸۷۸ء تک کرّہ ارض کی پوری انسانی آبادی کا ۶۷ فی صد، یورپی ممالک کے قبضے میں چلا گیا اور ۱۹۱۴ء تک ۰۰۰.۰۴.۲ مربع میل کے رقبے پر مغربی ممالک کے پرچم لہرا رہے تھے، جو کُل زمین کا ۸۵ فی صد تھا۔[۱] لہٰذا سابق مقبوضات یا نوآبادیوں کے ثقافتی مطالعے کے لیے یورپی عہد، وکٹورین عہد، عہدِ انگلشیہ یا فرانسیسی و ہسپانوی عہد کی اصطلاحات کیوں نہیں؟ ہر چند یورپیوں نے اپنی نوآبادیوں کے تاریخی ادوار کی تقسیم نسلی بنیادوں پر کی ہے۔ مثلاً ہندوستان کی تاریخ کو ہندو، مغل مسلم اور انگریزی/ برطانوی ادوار کا نام دیا ہے، مگر تاریخ کو نسلی بنیاد پر سمجھنے میں وہی خطرات ہیں، جو شخصی بنیاد پر مطالعۂ تاریخ میں درپیش ہوتے ہیں۔ یعنی ایک نسل، اس کے انتظامی، معاشی، تعلیمی اداروں، سیاسی نظریات اور ثقافتی سرگرمیوں کی رُوداد بیان کی جاتی ہے، بالکل ایسے ہی، جیسے ایک بادشاہ کی سوانح عمری، کسی مُلک کی تاریخ کے مترادف سمجھی جاتی ہے۔ اس طرز کے مطالعات میں یہ التباس، ایک اصول کا درجہ اختیار کر جاتا ہے کہ بادشاہ کی ذات اور ایک نسل، کسی خطّے کی تاریخ کا مرکزی تنظیمی اصول ہے اور اس کی مدد سے تاریخ کے وسیع، متنوّع اور پیچیدہ عمل کی تسلی بخش وضاحت کی جا سکتی ہے۔ یہ اُصول کے بجائے، التباس اس لیے ہے کہ تاریخ صرف شاہوں کے فرامین، فتوحات، مہم جوئیوں، درباری سرگرمیوں، درباروں میں پرورش پاتی سازشوں اور ان کے قلع قمع کی

کام یاب یا ناکام کوششوں؛ عشرت گاہوں اور نوازشات کا احوال ہے نہ ایک نسل کی سیاسی تدبیروں، انتظامی مشینری، تعلیمی و ثقافتی اصلاحات کا بیانیہ ہے۔ تاریخ کے عمل میں وہ سب افراد، آبادیاں، ادارے، سرگرمیاں بھی شریک ہوتی ہیں، جو بادشاہوں کے فرامین سے لے کر، نسلی تفاخر میں مبتلا کسی قوم کی سیاسی تدبیروں کا نشانہ ہوتی ہیں، لہٰذا تاریخ کا واحد تنظیمی اصول مقتدر طبقہ نہیں اور نہ ہی فقط محکوم طبقے کو تاریخ کے نظم و نسق کا ذمے دار قرار دیا جا سکتا ہے۔ ایک طبقہ خواہ کتنا ہی بااختیار ہو یا کتنا ہی بے بس ہو، تاریخ سازی کے ہشت پہلو مظہر پر حاوی ہونے کا دعوے دار نہیں ہو سکتا۔ تاریخ کو صاحبانِ اقتدار کے زاویے سے بیان کرنا جتنا گم راہ کُن ہے، اُتنا ہی غلط صاحبانِ بے اختیار کے زاویے سے تاریخ کو پیش کرنا ہے۔ آج کل تاریخ کے sub-altern مطالعات کی حیثیت ردِ عمل کی ہے۔ یہ مطالعۂ تاریخ کا نیا طریقِ کار نہیں، پرانے طریق کار (طبقاتی) کو اُلٹ دینے سے عبارت ہے۔ تاریخ، اعمال، وظائف، سرگرمیوں اور اثرات سے عبارت ہے۔ طبقات اور اشخاص کی پہچان ان کی عمل کی قوّت و اختیار اور ردِ عمل کی نوعیّت و سمت، اثر اندازی کی صلاحیت اور اثر پذیری کی کیفیّت کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ بلاشبہ تاریخ میں ہم کچھ اشخاص (حمورابی، چندر گپت موریہ، سکندر، دارا، حضرت عمرؓ، اکبر اعظم، نپولین، مسولینی، ہٹلر، چرچل) کی امتیازی پہچان رکھتے ہیں۔ اسی طرح کچھ طبقات (کاہن، پادری، بادشاہ، ملاّ، جاگیردار، سرمایہ دار) کو بھی نشان زد کر سکتے ہیں۔ کچھ نسلیں (مصری، یونانی، ہندستانی، عرب، انگریز، افریقی) بھی تاریخ کے صفحات اور ہمارے تاریخی حافظے میں جداگانہ شناخت رکھتی ہیں، مگر شناخت کی بُنیاد وہی عمل کی قوّت و اختیار، عمل کی قلم رَو، اختیار کے استعمال کی تدبیر اور تدبیر کے اثرات و نتائج ہیں۔ چنانچہ جب تاریخ کو شخص، طبقے یا نسل کی بنیاد پر سمجھا اور لکھا جاتا ہے تو ہیرو، سُورما، طبقاتی عظمت و غرور، نسلی تفاخر کی کہانی وجود میں آ جاتی ہے؛ تاریخ کا ہشت پہلو مظہر نظر انداز ہو جاتا ہے۔ حالاں کہ یہی مظہر شخص کو ہیرو، طبقے کو عظمت اور نسل کو تفاخر سے ہم کنار کرتا ہے۔ اس مظہر سے باہر اور الگ محکومیت و استحصال اور ان کی طبعی، نفسیاتی اور آئیڈیالوجیکل صورتوں کا بھی وجود نہیں ہوتا۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ تاریخ کی کوئی ایسی ریاضیاتی ساخت نہیں ہوتی، جسے ہم پوری انسانی تاریخ میں دریافت کر سکیں اور اس میں کارفرما دیکھ سکیں۔ تاریخ کا ہشت پہلو مظہر مختلف زمانوں اور مختلف قوموں میں مختلف اور منفرد انداز میں ظہور کرتا ہے۔ مابعد نوآبادیات تاریخی عمل کے اسی ’’مختلف اور منفرد ظہور‘‘ کے انکشاف کو اپنا مطمحِ نظر بناتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں مابعد نوآبادیاتی مطالعہ اوّلاً یہ تسلیم کرتا ہے کہ نوآبادیات ایک ایسا تاریخی عہد ہے جو محض یورپی نسل کی ایشیائی و افریقی اقوام پر سیاسی حکمرانی کا عہد نہیں ہے۔ اسے ایشیائی و

افریقی قوموں کی فقط محکومیت و استحصال سے بھی عبارت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ یعنی اس تاریخی عہد کی ہشت پہلوئی حقیقت کو محض ایک نسل کی سیاسی برتری اور دوسری کی سیاسی غلامی سے گرفت میں نہیں لیا جا سکتا۔ یہ دو زاویے "ہشت پہلوئی حقیقت" کے دو پہلوؤں کی طرف اشارہ ضرور کرتے ہیں مگر صرف انھی دو زاویوں پر اصرار سے نوآبادیاتی تاریخ کے آئس برگ کا صرف وہی حصہ نشان زد ہوگا جو پہلے ہی باہر اور دُور سے نمایاں دکھائی دیتا ہے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ آئس برگ کے اوجھل، بھاری بھرکم وجود کو جس سے اکثر سابق نوآبادیاتی اقوام کی کمر اب تک دہری چلی آتی ہے، ساحل پر کھینچ لانے کی کوشش کرتا ہے۔ اتنی بھاری ذمے داری قبول کرنے والے کی ہمت داد طلب ہے!!

مابعد نوآبادیات کیوں؟ — اس سوال کا دوسرا رُخ یہ ہے کہ بعض کے نزدیک ابھی نوآبادیاتی نظام کا خاتمہ نہیں ہوا، اس نے اپنا چولا بدلا ہے۔ اگرچہ ۱۹۷۰ء کی دہائی میں تمام ممالک یورپی استعمار کے شکنجے سے آزاد کر دیے گئے یا وہ آزادی حاصل کرنے میں کام یاب ہو گئے تھے، مگر دوسری جنگِ عظیم کے بعد امریکا اور (سابق) سوویت یونین دو بڑی عالمی قوتوں کے طور پر اُبھرے (امریکا خاص طور پر) جنھوں نے نوآبادیاتی نظام کی ایک نئی صورت متعارف کروائی۔ عسکری، سفارتی، سیاسی مداخلت کے ایک نئے سلسلے کی بنیاد رکھی۔ سوویت یونین کے خاتمے کے بعد امریکا نے واحد عالمی طاقت کا "منصب" سنبھالا، جسے تا حال کوئی ملک امریکا سے نہیں چھین سکا۔ امریکا اپنی "منصبی" ذمے داریوں کے شعور کے تحت تیسری دنیا (جو دراصل ۱۹۵۲ء کے بعد ان ممالک کی نئی شناخت تھی جو پہلی دنیا یعنی سرمایہ دار ممالک اور دوسری دنیا یعنی اشتراکی ممالک میں شامل نہیں تھے) میں مداخلت کرتا اور ان ممالک (مسلمان ممالک خاص طور پر) کی فیصلہ سازی کی قوت کو شدید ضعف پہنچاتا یا اسے اپنے ہاتھ میں، براہِ راست یا بالواسطہ، لیتا ہے۔ عراق، افغانستان اور پاکستان اس امر کی کلاسیک مثال ہیں۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعات کو غیر ضروری اور قبل از وقت قرار دینے والے اس بظاہر قوی دلیل کے علاوہ یہ دلیل بھی دیتے ہیں کہ ایشیا و افریقا کے ممالک نے استعمار سے سیاسی و انتظامی آزادی تو حاصل کر لی، مگر ثقافتی آزادی نہیں۔ ان ملکوں میں مقامی حکمران تو آ گئے، نئے یا اصلاح شدہ انتظامی ادارے بھی وجود میں لائے گئے، مگر انگریزی، فرانسیسی یا ہسپانوی کا غلبہ بدستور ہے: یورپی طرزِ زندگی، لباس، خوراک، طرزِ تعمیر، فنون، نظریات کو اُسی غیر تنقیدی نظر سے قبول کرنے کا رویّہ عام ہے، جو نوآبادیاتی عہد میں تھا۔ یہ تصور بھی عام ہے کہ مقامی حکمران مقامی آبادی کے نمائندہ ہونے کا ڈھونگ رچاتے ہیں۔ اصل میں وہ نئے استعمار کے نمائندہ ہیں، ان کے ڈھونگ رچانے کی غیر معمولی صلاحیت مقامی آبادی

میں انھیں قابل قبول بناتی اور نئے استعمار کی اشیر باد سے سرفراز کرتی ہے — علاوہ ازیں قومی تشخص اور ثقافتی وجود کو جو کاری زخم نوآبادیات نے لگائے تھے، ان سے اب تک خون رِس رہا ہے۔ کہیں تو یہ زخم ناسُور بن گئے ہیں۔ طرفہ تماشا یہ کہ زخموں کو مُندمل کرنے کا چارہ نہیں کیا جاتا۔ اگر کیا جاتا ہے تو نیم دلی کے ساتھ، جس سے زخموں پر نمک پاشی ہوتی ہے اور وہ بھی نہایت بھونڈے انداز میں۔ پاکستان کا نظام تعلیم اس کی ”روشن مثال“ ہے۔

مابعد نوآبادیاتی مطالعات کے بے محل ہونے سے متعلق یہ دونوں دلیلیں بہ ظاہر قوی ہیں اور یہ باور کرانے کی صلاحیت رکھتی ہیں کہ نوآبادیات کا طوق اس قدر بھاری ہے کہ ہم اپنی گردنیں سیدھی کر کے نہ کھڑے ہو سکتے نہ ”مابعد نوآبادیاتی عہد“ کو آزاد ذہن کے ساتھ دیکھ اور جانچ سکتے ہیں۔ مگر کیا واقعی؟

یہ دونوں دلیلیں واقعے اور اس کے اثرات کو خلط ملط کرنے کا نتیجہ ہیں۔ نوآبادیات ایک تاریخی واقعہ تھا جو اپنے انجام کو پہنچ چکا ہے۔ اس کے اثرات یقیناً موجود ہیں، مگر کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ اب جو کچھ ہے، وہ اس واقعے کے اثرات ہیں؟ ہم اپنی دگرگوں صورتِ حال کے ہر ہر پہلو کو نوآبادیات کی خون آشامی کا نتیجہ قرار دے سکتے ہیں؟ نیز کیا نوآبادیاتی نظام کے اثرات کی موجودگی، خود اس نظام کی موجودگی کے مترادف ہے؟ کیا سیلاب کی تباہ کاریوں کا جابجا نظر آنا، فصلوں کا ملیامیٹ، درختوں کا ٹنڈ منڈ دکھائی دینا، گھروں کا مسمار ہونا اور انسانوں کا بے گھر ہونا، سیلابی ریلے کے تاحال پُرخروش ہونے کے مترادف ہیں یا سیلاب کی تباہ کاریوں سے مقامی آبادی کے نمٹ نہ سکنے کی صلاحیت کا چیختا چنگھاڑتا اعلان ہیں؟ یہ تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ نوآبادیات نے مقامی آبادی کو باہر ہی سے نہیں، اندر سے بھی اتنے زخم پہنچائے ہوں کہ اپنے ہی مسمار گھر کی تعمیرِ نَو محال ہوئی ہو، مگر اس صورت میں بھی یہ ماننا ہی پڑے گا کہ نوآبادیات کا خاتمہ ہو چکا ہے اور اب ہمارا معاملہ اس کے بعد کے عہد سے ہے۔ نئے عہد میں سانس لینے کی بنا پر ہم گزرے عہد سے ایک ایسے فاصلے پر ہیں کہ اسے معروضیت اور بے تعصبی کے ساتھ مطالعے کا موضوع بنایا جاسکتا ہے۔ نوآبادیات کی روح کو سمجھنے کے بعد ہی ہم اس کے مابعد اثرات کی نوعیت کا ٹھیک ٹھیک اندازہ لگا سکتے ہیں۔

واقعے اور اس کے اثرات کو خلط ملط کرنے کا ایک سبب وہ تاریخی نسیان بھی ہے، سابق نَوآبادیاتی ممالک جس کا عام طور پر شکار رہے ہیں۔ نَوآبادیاتی عہد میں محکوم ملکوں کی تاریخ کو مسخ کرنے کے لیے آئیڈیالوجیکل طریقے اختیار کیے گئے، مگر ان کا اثر وہی ہوا جو نفسی تشدّد کے نتیجے میں کسی شخص کے حافظے پر ہوتا ہے اور وہ واقعات کو الگ الگ کر کے دیکھنے کی صلاحیت کھو بیٹھتا ہے۔ اسے اصطلاح میں episodic amnesia کہتے ہیں۔ اسے تاریخی نسیان کہہ سکتے ہیں۔ اکثر سابق نَوآبادیاتی اور موجودہ آزاد ممالک میں

اپنی تاریخ کے ادوار کو الگ الگ نہ کرنے، مابعد نوآبادیات کو نوآبادیات قرار دینے کی جس روش کا مظاہرہ ہوتا ہے، وہ تاریخی نسیان ہی ہے — تاریخی نسیان کی موجودگی نوآبادیاتی آئیڈیالوجیکل تشدّد کے گہرے اثرات کی نشان دہی تو کرتی ہے، مگر ساتھ ہی ہمارے تاریخی و ثقافتی وجود پر لگے زخموں کے سلسلے میں ہماری شدید بے حسی کا مظہر بھی ہے۔ یہی نہیں، یہ ایک نفسیاتی فرار بھی ہے، اپنی صورتِ حال کی ذمّے داری ان قوتوں پر ڈالنے کی کوشش ہے، جو باہر ایک مادی حقیقت کے طور پر کم اور ہمارے اندر ایک طاقت ور نفسیاتی وجود کے طور پر زیادہ کارفرما ہیں۔ لہٰذا تاریخی نسیان کے آس پاس گہرا خوف بھی موجود ہے۔

مابعد نوآبادیاتی مطالعات کی اہمیّت پر اُنگلی اٹھانے والوں کا مؤقف یہ بھی ہے کہ ان کے ذریعے اپنی تاریخ میں یورپ کو مرکزی حیثیت دینے کی خواہ مخواہ کوشش کی جاتی ہے۔ اس موقف میں خود تردیدی کے عناصر ہیں۔ اوّل یہ کہ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ نہیں، تاریخی نسیان یورپ کی مرکزیت پر اصرار کرتا ہے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعے کی بنیاد ہی ''یورپی مرکزیت'' کے تصوّر کی نفی پر ہے۔ نوآبادیات کا قیام بڑی حد تک یورپ یا مغرب کی مرکزیت کے قیام، انجذاب اور استحکام کا مرہونِ منت تھا۔ یورپ یا مغرب کا علم، نظامِ حکمرانی، تعلیمی تصوّرات، ثقافتی رسوم مثالیہ اور آفاقی قرار دیے گئے تھے اور نوآبادیوں میں انھیں پھیلانے اور رائج کرنے کی کوششیں کی گئیں۔ چوں کہ یہ کوششیں اُس تاریخی عمل کے بغیر تھیں، جس نے مغرب کے مثالیہ اور آفاقی اقدار کو جنم دیا تھا، اس لیے نہ ان کا انجذاب کامل ہوا نہ انھیں حقیقی استحکام حاصل ہوا۔ اگر یہ دونوں باتیں ممکن ہوتیں تو سابق نوآبادیاتی ممالک میں بھی بشر مرکزیت، جدیدیت اور روشن خیالی کے فلسفے اپنی حقیقی رُوح کے ساتھ رائج ہوتے۔ آزادانہ غور وفکر اور تحقیق برائے تخلیقِ علم کی روایت وجود میں آتی اور یہ ممالک بھی طبعی، سماجی اور تنقیدی سماجی سائنسوں کی عالمی روایت میں حصّہ ڈالتے۔ فی الوقت تو یہ ممالک علوم کے صارف ہیں۔ اسی کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ ان ملکوں میں مذکورہ فلسفے اور سائنسوں کو طرح طرح کے شبہات اور مزاحمت کا سامنا ہے اور ان کے علم برداروں کو علمی اشرافیہ قرار دینے کے باوجود، سماجی عمل میں حاشیے پر دھکیلا جاتا ہے۔ شبہات اور مزاحمت میں مرکزی نکتہ، ان فلسفوں اور سائنسوں کا یورپی/مغربی سمجھا جانا ہے۔ بشر مرکزیت اور جدیدیت سے ماخوذ و مستنیر ہر علم و نظریے کو مردود قرار دینے کے لیے یہ کافی ہے کہ وہ مغربی ہے۔ ان کے علمیاتی و وجودیاتی سوالات کو اوّل تو زیرِ بحث نہیں لایا جاتا اور اگر کوئی اس کے لیے کمر کستا بھی ہے تو ان سوالات کو مغربی ثابت کر کے، ان کی گردن مروڑنے کے لیے! سابق نوآبادیاتی ممالک میں اس ''شبہ پسند ذہنیت'' کے فروغ پانے کا باعث یہ ہے کہ یہاں جدیدیت اور روشن خیالی کا

تعارف نوآبادیاتی صورتِ حال میں ہوا۔ اس میں ایک طرف جدیدیت کو یورپی مظہر کے طور پر پیش کیا گیا، اس کی حقیقی انسانی قدر پر یورپ کا انمٹ ٹھپہ لگایا گیا اور دوسری طرف محکوم ملکوں میں یورپ/مغرب سے سیاسی وجوہ سے جس عام نفرت نے جنم لیا اس کی زد پر یہ فلسفے اور سائنسیں بھی آئیں۔

''یورپی مرکزیت'' خاصا پیچیدہ مگر کثیر المقاصد تصور ہے۔ یہ جدید انسانی فکر کی اصل، نشو ونما اور فروغ کے علمیاتی اور ابلاغی وسائل پر یورپ کے کُلی اجارے کو تسلیم کرنے سے عبارت ہے۔ اس تصوّر کی مدد سے یورپ نے کئی سیاسی اور ثقافتی مقاصد حاصل کیے ہیں۔ وہ نوآبادیاتی ممالک میں علوم کے میدان میں اپنی دھاک بٹھانے میں کام یاب ہوا، جس کا اسے سیاسی فائدہ ہوا ہے۔ عام معنوں میں سیاسی فائدہ نہیں جو طاقت، برتری اور حاکمیت کے حصول اور ان کے نفاذ سے عبارت ہوتا ہے۔ یہ سیاسی فائدہ تو محض عسکری طاقت و انتظامی اختیارات کے ذریعے بھی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ یورپی مرکزیت کے ذریعے، مغرب کو گہرا سیاسی فائدہ یہ ہوا کہ سابق نوآبادیاتی ممالک جدید فلسفوں اور سائنسوں کو یورپی/مغربی سمجھنے کی گم راہی میں مُبتلا ہوئے ہیں۔ ان سے دُور، بے زار اور نفور ہوئے ہیں۔ نیتجتاً علمی بے چارگی، معاشی کم زوری، نفسیاتی ضعف اور ثقافتی پس ماندگی کا شکار ہوئے ہیں۔ اس صورتِ حال کے نتیجے میں مغرب ''ہم'' اور ''وہ'' کی اس ثنویت کو ناقابلِ عبور خلیج میں بدلنے میں کام یاب ہوا ہے، جس کی ابتدا نوآبادیاتی عہد میں ہوئی۔ تاہم واضح رہے کہ ''ہم'' اور ''وہ'' کی خلیج صرف اس مفہوم میں ناقابلِ عبور ہے کہ دونوں میں مساویانہ رشتہ قائم نہیں ہو سکتا، وگرنہ ''ہم'' کے علم، آرٹ، ٹیکنالوجی کا مسلسل بہاؤ ''وہ'' کی طرف رہتا ہے۔ چوں کہ ''وہ'' صارف رہتا ہے اور ہم ''فائق'' اس لیے ''وہ'' پر ''ہم'' کی سیاسی، معاشی اور ثقافتی برتری قائم رہتی ہے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ اس ساری صورتِ حال کا تجزیہ پیش کرتا ہے۔ یورپی مرکزیت کے تصوّر کی کارفرمائی کی سب صورتوں کو طشت از بام کرتا ہے۔

مابعد نوآبادیاتی تجزیہ یورپ کو نہیں، کولونیل ازم کو مرکز میں رکھتا ہے۔ یہ درست ہے کہ یورپ نے اسے اختیار کیا، مگر اختیار کرنے کا عمل ایک نئی تمثیل شروع کرنے کی مانند تھا۔ کولونیل ازم ایک نیا ڈراما تھا، جس کا اسکرپٹ یورپ نے لکھا اور جسے کھیلنے کے لیے ایشیا و افریقا کی سرزمین کو منتخب کیا۔ ڈرامے کے مرکزی کردار یورپی تھے، تاہم کچھ معاون اور ضمنی کردار ایشیائی و افریقی تھے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ اس ڈرامے اور اس کے کرداروں کے باہمی رشتوں، واقعات، پلاٹ وغیرہ کا تفصیلی تجزیہ کرتا ہے۔

☆☆

یہ واضح ہے کہ مابعد نوآبادیاتی مطالعے کا موضوع نُوآبادیات یا کولونیل ازم ہے۔ بعض لوگ کولونیل ازم کے ساتھ یا اس کی جگہ امپیریل ازم لاتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ دونوں میں تاریخی رشتہ ہے، مگر دونوں ایک دوسرے کے مترادف نہیں ہیں۔ ایڈورڈ سعید کے مطابق امپیریل ازم سے مراد ُدور دراز خطّے پر حکمرانی کرنے والے کسی غالب میٹروپولیٹن مرکز کا عمل، نظریہ اور رویّے ہیں۔ کولونیل ازم جو تقریباً ہمیشہ امپیریل ازم کا نتیجہ ہوتا ہے، وہ ُدور دراز خطّے پر آبادکاری کو مسلّط کرنے کا نام ہے''۔[۲] لہٰذا امپیریل ازم کو اس طرزِ مطالعہ کا موضوع بنانے کا مطلب امپائر قائم کرنے کے عمل، امپائر کی ثقافتی و سیاسی سرگرمیوں یا زیادہ سے زیادہ امپیریل کلچر کا مطالعہ کرنا ہے یا اس سے چند قدم آگے بڑھیں تو امپیریل کلچر اور امپائر میں شامل، اُس کے محکوم ملکوں کے کلچر میں آمیزش و آویزش کی صورتوں کو اُجاگر کیا جاسکتا ہے۔ ان سب صورتوں میں مرکزیت امپائر کو حاصل رہتی ہے، جو سیاسی لغت میں ایک شان دار تصور ہے۔ نوآبادیات امپیریل ازم کا نتیجہ ضرور ہے، مگر اس کے مترادف ہرگز نہیں۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ جہاں امپیریل ازم ہو وہاں لازماً کولونیل ازم بھی ہو۔ امپیریل ازم اپنی محدود سرزمین سے باہر ممکنہ حد تک پاؤں پھیلانے اور وہاں اپنا پرچم لہرانے کی غلبہ پسند خواہش کا نتیجہ ہے۔ امپائر اپنے پایۂ تخت، اپنے میٹروپولیٹن مرکز کی طاقت اور اختیار کو مسلسل وسعت ضرور دیتی ہے مگر اپنی محکوم آبادیوں سے صرف سیاسی اطاعت کی طالب ہوتی ہے۔ ان کو ثقافتی طور پر مغلوب کرنے کی کوشش عام طور پر نہیں کی جاتی۔ اس کی مثال میں یونانی امپائر، رُومی امپائر، مغل امپائر پیش کی جاسکتی ہیں۔ ان امپائر کے اپنی محکوم آبادیوں پر ثقافتی، لسانی، مذہبی اثرات ضرور مرتب ہوئے اور ان کے نتیجے میں ایک نئی ثقافت، نئی زبان اور مذہبی رواداری کا ایک نیا تصور وجود میں آیا، مگر یہ سب نقل کے اس فطری اُصول کے تحت ہوا جو کلچر کے فروغ کا بُنیادی اُصول ہے۔ اس میں جبر، زبردستی، مسخ کرنے کے وہ عناصر عام طور پر نہیں تھے جو نوآبادیات کا خاصہ ہیں۔ اس بات کو برِصغیر میں اسلام اور عیسائیت، اور اردو اور انگریزی کی اشاعت و فروغ کی کہانی سے سمجھا جاسکتا ہے۔ برصغیر میں اسلام کی اشاعت میں اہم کردار مسلمان صوفیا کا تھا، جب کہ عیسائیت کی تبلیغ عیسائی مشنری اداروں نے کی۔ مسلمان صوفیا، مسلم درباروں سے عام طور پر فاصلے پر رہے، مگر مشنری اداروں کو ایسٹ انڈیا کمپنی کی سرپرستی حاصل رہی۔ صوفیا طاقت کے مراکز سے ُدور مگر مشنری ان مراکز سے جُڑے رہے اور ان کے ذریعے تبدیلیِ مذہب کے لیے شدّت سے کوشاں رہے۔ نتیجتاً صوفیا کے تکیوں اور خانقاہوں میں مذہبی رواداری اور انسانی برادری کا بے مثال مظاہرہ ہوا اور محبّت و اخوّت کا انوکھا کلچر وجود میں آیا۔ عیسائیت نے فقط مناظروں کو جنم دیا۔ اس طرح اردو، ہند مسلم ثقافتی اشتراک کا

غیر معمولی نمونہ ہے۔ فارسی مغل امپائر کی سرکاری زبان تھی۔ اس کے کھڑی بولی سے اختلاط کا مظہر اردو ہے، جب کہ انگریزی نے ثقافتی اشتراک کے بجائے ثقافتی افتراق اور استحصال کی بنیاد رکھی۔ انگریزی نے خود کو استعماری زبان کے طور پر ہی پیش کیا۔ (تفصیلی بحث کتاب میں شامل آئندہ مقالات میں آئے گی۔)

نوآبادیات میں بھی طاقت اور اختیار کو برابر وسعت دینے کی انمٹ پیاس ہوتی ہے، مگر یہ صرف سیاسی اطاعت پر اکتفا نہیں کرتی۔ یہ محکوم آبادی سے ثقافتی اطاعت شعاری کا تقاضا بھی کرتی ہے۔ چوں کہ یہ تقاضا، سیاسی اطاعت کے مقابلے میں بڑا ہے کہ سیاسی اطاعت میں نئے طرزِ حکمرانی کے خلاف بغاوت نہ کرنے کا عہد ہوتا ہے، جب کہ ثقافتی اطاعت شعاری کا مطالبہ انسانی وجود کے اُن حصّوں کو سرِ تسلیم خم کرنے پر مجبور کرتا ہے، جو صدیوں کے پھیر میں صورت پذیر ہوتے، ایک خاص شکل اختیار کرتے، اس کے تحت زندگی اور کائنات سے رشتوں کا نظام پیدا کرتے، علمی و تخیلی سرگرمیوں کو خاص سمت دیتے اور اجتماعی شناخت قائم کرتے ہیں اور ایک نئے تصوّرِ کائنات کی تشکیل کرتے ہیں، اس لیے ثقافتی اطاعت گزاری کی راہ میں متعدّد اور پے در پے مشکلات حائل ہوتی ہیں۔ نوآبادیاتی نظام ان ''مشکلات'' کا پیشگی اندازہ کر لیتا ہے، اس لیے انھیں دور کرنے کے ہمہ گیر اقدامات کرتا ہے۔ یہیں سے ایک نئی تاریخی سیاسی صورتِ حال، طاقت کے نئے رشتے، ایک نیا کلچر وجود میں آتے ہیں۔ مابعد نوآبادیات اس صورتِ حال اور اس سے وابستہ ''طاقت کے رشتوں'' کا مطالعہ کرتی ہے۔

سی ایل اِنس مابعد نوآبادیاتی تجزیے کے مقصود کی وضاحت کے ضمن میں لکھتے ہیں:

> (مابعد نوآبادیات) ثقافتی تبادلے میں طاقت کے رشتوں کی اہمیّت اس حد تک تسلیم کرتی ہے، جس حد تک آبادکار اپنی زبان، اپنی ثقافت اور طرزِ عمل کا مجموعہ مسلّط کرتا ہے اور جس حد تک محکوم باشندے اس تسلّط کے خلاف مزاحمت کرنے، اس سے ہم آہنگ ہونے یا اِسے زیروزبر کرنے کے قابل ہوتے ہیں۔[۳]

گویا مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، ثقافتی مطالعے کی ایک قسم ہے، تاہم عمومی، توضیحی، ثقافتی مطالعات سے اس کا امتیاز یہ ہے کہ یہ ''مرکوز اور پابند'' مطالعہ ہے۔ عمومی ثقافتی مطالعے میں کسی ثقافت کے اساسی عناصر اور امتیازی خصوصیات کی وضاحت کر دی جاتی ہے، جب کہ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ اس نوع کی تعارفی و توضیحی مطالعاتی سرگرمی سے کوئی علاقہ نہیں رکھتا۔ یہ نوآبادیاتی تاریخ کے واقعات، سنین، اداروں، احکامات، بغاوتوں، مفاہمتوں، تحریکوں، تدبیروں کا مستند بیانیہ مرتّب کرنے تک محدود نہیں رہتا۔ بلاشبہ اس مستند بیانیے کی اہمیّت کو تسلیم کرتا ہے مگر اس پر اکتفا نہیں کرتا۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، نوآبادیاتی تاریخ کے مُستند بیانیوں

کی اہمیت اس شرط کے ساتھ تسلیم کرتا ہے کہ یہ بیانیے ثقافتی مطالعے کے مسالے کا کام دے سکیں، طاقت کے رشتوں کو سمجھنے کی بُنیاد بن سکیں۔

مابعد نوآبادیاتی مطالعے اور سادہ توضیحی ثقافتی مطالعے میں کم وبیش وہی فرق ہے جو تنقید کے تشریحی اور تعبیری انداز میں ہے۔ شرح، کسی متن کے بنیادی مفہوم تک پہنچنے اور اسے الم نشرح کرنے تک محدود ہوتی ہے۔ متن کسی خاص مفہوم کا حامل کیوں ہے اور کس قوّت (لسانی، فنی، روایاتی) یا کس تناظر (سیاسی، ثقافتی، کلامیاتی، آئیڈیالوجیکل) نے اس مفہوم کی تشکیل کی اور اس مفہوم کے متن کی صنفی روایت اور اس سے باہر کیا مضمرات ہیں، ان سوالوں کا جواب شرح نہیں دیتی اور اس لیے نہیں دیتی کہ وہ اپنے وجودیاتی منطقے میں ان سوالوں کی دستک سننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی، لہٰذا شرح سے متن کے بنیادی مفہوم کی وضاحت کے علاوہ توقع باندھنا ہی بے جا ہے۔ بالکل یہی صورت توضیحی ثقافتی مطالعے کی ہوتی ہے — متن سے متعلق مذکورہ سوالوں کے جواب کی ذمّے داری، تعبیری تنقید اپنے کاندھوں پر لیتی ہے۔ چوں کہ یہ سوال ادبی متن کو اُن قوتوں اور تناظرات سے وابستہ کرتے ہیں جو مضمر حالت میں متن ہی میں موجود ہوتے اور متن کے مفہومیاتی وجود کے اجزائے ترکیبی ہونے کا دعوا کرتے ہیں، اس لیے تعبیر کو ادبی متن کے آس پاس کے منطقوں کا علم حاصل کرنا پڑتا ہے۔ گو آس پاس کے منطقے وہی ہیں، جہاں تک ادبی متن کے مفہومیاتی وجود کی صدا گونج پیدا کرسکتی اور قابلِ فہم ہوتی ہے۔ مابعد نوآبادیاتی ثقافتی مطالعہ بھی نوآبادیاتی ثقافت کو ان طاقتوں اور تناظرات سے وابستہ کرتا ہے، جو مضمر حالت میں اس ثقافت کے بطن میں ہوتے اور اس کے اجزائے ترکیبی ہونے کا دعوا کرتے ہیں۔

ان معروضات سے یہ سمجھنا مشکل نہیں کہ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ اصل میں نوآبادیاتی ثقافت کی تشریح نہیں، تعبیر ہے، تعارف وتوضیح نہیں، تجزیہ وتنقید ہے۔

مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، اس مفروضے سے اپنی ابتدا کرتا ہے کہ تاریخ کا نوآبادیاتی عہد طاقت کے رشتوں سے وجود میں آتا ہے۔ اس عہد میں نہ طاقت کا اظہار سادہ اور فی الفور نظر آنے والی صورتوں میں ہوتا ہے، نہ طاقت کے رشتے سادہ اور عام فہم ہوتے ہیں۔ نوآبادیاتی عہد کی خصوصیت یہ ہے کہ طاقت کی نئی شکلیں دریافت کی جاتی ہیں اور انھیں نئے طریقوں سے کام میں لاکر، نئے رشتے وجود میں لائے جاتے ہیں۔ چنانچہ اس عہد میں ایک ایسی ثقافتی صورتِ حال نمو پذیر ہوتے چلی جاتی ہے، جس کی اساسی تہوں، تنظیمی ساختوں اور بالائی مظاہر میں طاقت سرایت کر جاتی ہے۔ چوں کہ نوآبادیاتی عہد میں طاقت ایجاد کی

جاتی اور تشکیل دی جاتی ہے، اس لیے یہ عہد، تاریخ کا ایک فطری یا اتفاقی عہد نہیں ہوتا۔ یہاں تاریخی قوتیں اچانک ماورائی انداز میں نمودار نہیں ہوتیں، نہ تاریخی واقعات و اعمال پُر اسرار طور پر وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ نوآبادیاتی عہد کے صفحات پر ظاہر ہونے والی ہر عبارت ارادی ہوتی اور ''منشائے مصنف'' کے تابع ہوتی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ ''منشائے مصنّف'' نوآبادیاتی متن کی ساخت کی گہری تہوں میں مضمر ہوتا ہے اور اس تک رسائی اسی صورت میں ہوسکتی ہے کہ قاری متن کی گہری تہوں کو کھنگالنے اور متن کے بنیادی، ضمنی اور ماسٹر کوڈ کو سمجھنے کی اہلیت رکھتا ہو۔ نوآبادیاتی عہد کے اسٹیج پر کھیلے جانے والا ہر تماشا ان لوک تماشوں کی مثال نہیں ہوتا جو صدیوں سے کھیلے جا رہے ہوتے اور جن کی اصل کا علم خود ان تماشا گروں کو نہیں ہوتا۔ نوآبادیاتی تماشا آج کی کثیر القومی تجارتی تنظیم کے اشتہارات کی طرح ہوتا ہے، جن کے اسکرپٹ کی ہر چھوٹی بڑی تفصیل پر نہایت غور و فکر کیا جاتا ہے اور اس کے نفسیاتی، جمالیاتی، جنسی اثرات اور معاشی نتائج کا ٹھیک ٹھیک اندازہ لگایا جاتا ہے۔ کیا عجب کہ کثیر القومی تنظیموں نے ''تجارتی آداب'' نوآبادکاروں ہی سے سیکھے ہوں! آخر گلوبلائزیشن کے زمانے کی یہ تنظیمیں انیسویں صدی کے نوآبادکاریوں سے نسلی تعلق تو رکھتی ہی ہیں!

اب سوال یہ ہے کہ نوآبادیاتی عہد میں طاقت کی کیا کیا صورتیں دریافت و ایجاد کی گئیں اور یہ کن صُورتوں اور رشتوں میں کارفرما تھیں؟

اس سوال کے جواب سے پہلے دو باتوں کی وضاحت اشد ضروری ہے۔ پہلی یہ کہ طاقت تمام قدیم و جدید و مابعد جدید معاشروں میں کارفرما رہی ہے۔ کوئی معاشرہ یا انسانی تاریخ کا کوئی عہد کش مکش، غلبہ پسندی اور چھینا جھپٹی کی معروف اور غیر معروف صورتوں سے خالی نہیں رہا۔ اس لحاظ سے طاقت ایک ایسا خاص الخاص تصور نہیں ہے، جس سے نوآبادیاتی ثقافت کو بیان کیا جاسکے۔ اصل یہ ہے کہ نوآبادیات میں طاقت کا تصوّر مرکزی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ یہاں طاقت، ثقافتی غلبے کے لیے کئی صورتیں اختیار کرتی اور متنوّع ہیئتوں میں اپنا اظہار کرتی ہے۔ کئی قسم کے سماجی، سیاسی، اخلاقی، علمی، ثقافتی رشتوں کو وجود میں لاتی ہے۔ گویا نوآبادیات میں طاقت استثنائی عامل نہیں ہوتی، مگر اپنی کارفرمائی اور کارپردازی میں یہ استثنائی تصوّر کا درجہ ضرور اختیار کر جاتی ہے۔ دوسری یہ بات وضاحت طلب ہے کہ نوآبادیاتی ثقافت عمومی اور آفاقی نہیں ہے۔ یعنی یورپ نے ایشیا و افریقا کے ملکوں پر قبضے کے لیے یکساں نوآبادیاتی حکمتِ عملی اختیار نہیں کی، اس لیے ہر جگہ نوآبادیاتی طاقت کے تصوّرات ایک جیسے نہیں تھے۔ استوارٹ ہال نے اس ضمن میں خبردار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''تمام معاشرے یکساں انداز میں 'مابعد نوآبادیاتی' [معاشرے] نہیں ہیں، مگر اس کا یہ مطلب

بھی نہیں ہے کہ وہ کسی بھی انداز سے ’مابعد نوآبادیاتی‘ [معاشرے] نہیں ہیں‘‘۔[۴] نوآبادیات کا قیام ایک منصوبہ بند اقدام تھا۔ زمینی حقائق اور مقامی حالات کے مطابق نوآبادیاتی تدبیریں اختیار کی گئیں۔ مثلاً کریبین (ویسٹ انڈیز) میں ہسپانوی اور پرتگیزی سونے کی تلاش میں آئے، جیسے ہندوستان اور مغربی افریقا میں یورپی اقوام تجارت کی غرض سے بالترتیب ایسٹ انڈیا کمپنی اور ایسٹ افریقا کمپنی کی صورت آئیں۔ کریبین میں عسکری طاقت کا اندھا دھند اور بھیانک استعمال کیا گیا۔ بڑے پیمانے پر مقامی آبادی کی نسل کشی کی گئی۔ بچے کھچے کریب بیماری کا شکار ہوئے یا اجتماعی خودکشی پر مجبور ہوئے اور جو چند ایک بچ رہے انھیں غلام بنالیا گیا۔ مقامی آبادی کے خاتمے سے پیدا ہونے والے خلا کو مغربی افریقا سے لائے گئے غلاموں کے ذریعے پُر کیا گیا۔ چناں چہ کریبین میں تسلّط اور طاقت کا بدترین اور سفاک ترین مظاہرہ ہوا۔ زُبان، کلچر اور طرزِ عمل کے مجموعے کا تسلّط براہِ راست اور بڑی حد تک یک طرفہ طور پر ہوا۔ اس کے مقابلے میں ہندوستان میں نوآبادیاتی طاقت کا استعمال اور مظاہرہ ایک دوسری صورت میں ہوا۔

ہرچند ہندوستان میں ۱۷۵۷ء سے ۱۸۵۷ء تک انگریزوں نے جنگیں لڑیں اور مقامی آبادی کے ہزاروں افراد قتل اور قید ہوئے، مگر یہاں انگریزوں نے اجتماعی نسل کشی کے بجائے طاقت کے استعمال کی ایک اور صورت دریافت کی۔ یہ صورت انوکھی مگر پوری طرح کارگر تھی۔ ۳۰ کروڑ آبادی کے ہندوستان پر صرف چند ہزار برطانوی سول ملازمین نے نوآبادیاتی قبضہ کیے رکھا۔ ۱۹۳۰ء تک ان سول ملازمین کی کل تعداد صرف ۴۰۰۰ تھی، جنھوں نے ۶۰،۰۰۰ فوجی اور ۹۰،۰۰۰ دیسی ملازمین بھرتی کیے ہوئے تھے۔ آخر کیسے ایک عظیم عددی اکثریت، معمولی اقلیت کے تابع فرمان تھی؟ نوآبادیاتی تاریخ کے اس اہم ترین سوال کا جواب بے حد سادہ ہے: طاقت کو سماجیانے کا عمل۔ کریبین میں طاقت زیادہ تر مادی مظہر تھی، اس لیے مرتکز تھی اور مادی تسلّط میں کام یاب تھی۔ چناں چہ جب اس کا ردّ عمل ہوا تو اس کی صورت بھی زیادہ تر مادی اور مرتکز تھی یعنی تشدّد۔ فرانز فینن افریقی نوآبادیاتی تناظر ہی میں استعمار کے خاتمے کو متشدّدانہ عمل قرار دیتا ہے۔[۵] یعنی تسلّط کے لیے طاقت کے استعمال کی جو صورت اختیار کی گئی، تسلّط سے آزادی کے لیے بھی وہی صورت موزوں ہے۔ افریقا میں تسلّط مکمل، براہِ راست تھا۔ زبان و کلچر کو ملیامیٹ کیا گیا، اس لیے تسلّط کو شکست دینے کے لیے ضروری سمجھا گیا کہ حاوی زبان و کلچر کو ملیامیٹ کر دیا جائے اور مقامی و اصلی زبان و کلچر کو بحال کر دیا جائے۔ اس کے مقابلے میں ہندوستان اور آئرلینڈ میں طاقت کو مرتکز نہیں کیا گیا، اسے سماجی شعبوں میں منتقل اور پھیلا دیا گیا۔ طاقت مرتکز نہ ہونے کی وجہ سے عام نظروں سے اوجھل ہوگئی مگر مانوس

سماجی صورتوں میں سرایت کر گئی۔ تاہم اپنی حقیقی نوآبادیاتی منشا یعنی زبان، کلچر اور طرزِ عمل کے مجموعے کے تسلّط میں پوری طرح کام یاب اور بعض صورتوں میں زیادہ کارگر تھی۔ ہندوستان اور آئرلینڈ میں نوآبادیاتی طاقت کی ایک مانوس سماجی صورت مقامی معاونین کی جماعت تھی، جسے خاصے غور وفکر کے بعد تخلیق کیا گیا۔ اس حقیقت کی کلاسیک مثال برطانوی پارلیمنٹرین، مقالہ نگار اور ہندوستانی سپریم کونسل کے ممبر قانون لارڈ میکالے کی مشہور تعلیمی رپورٹ کا یہ حصّہ ہے جس کا حوالہ اکثر دیا گیا ہے۔

> فی الوقت ہماری بہترین کوششیں ایک ایسا طبقہ معرضِ وجود میں لانے کے لیے وقف ہونی چاہییں جو ہم میں اور ان کروڑوں انسانوں کے مابین، جن پر ہم حکومت کر رہے ہیں، ترجمانی کا فریضہ سرانجام دے۔ یہ طبقہ ایسے افراد پر مشتمل ہو جو رنگ ونسل کے لحاظ سے تو ہندوستانی ہو، لیکن ذوق، ذہن، اخلاق اور فہم وفراست کے اعتبار سے انگریز۔[6]
>
> (ترجمہ: سید شبیر بخاری)

میکالے کی تعلیمی رپورٹ ہندوستان کے برطانوی، تعلیمی نظام کے بُنیادی خاکے کو سمجھنے میں مدد ہی نہیں دیتی بلکہ نوآبادیاتی پراجیکٹ کی تکمیل کے لیے مقامی معاونین کی تخلیق کا لائحہ عمل بھی طشت ازبام کرتی ہے۔ ہر چند ایک اور طبقہ بھی تھا، جسے برطانوی آبادکاروں نے طاقت منتقل کی، مگر یہ مقامی معاونین، جنھیں میکالے ترجمان کہنا پسند کرتا ہے، سے مختلف اور نسبتاً کم مؤثر تھا۔ یہ طبقہ اُن جاگیرداروں پر مشتمل تھا، جنھیں وفاداری کے عوض جاگیریں دی گئیں — مقامی معاونین پیدا کرنے کا تصوّر خاصا انقلابی تھا۔ اسے ایک ایسے تعلیمی نظریے نے جنم دیا جو انسانی شخصیّت کو گوندھی، بے ہیئت مٹی کی طرح خیال کرتا ہے، جسے کسی خاص تعلیمی نظام کے چاک پر خاص ہیئت میں ڈھالا جاسکتا ہے۔ ممکن ہے یہ تعلیمی نظریہ صرف انسانی شخصیت میں موجود اس فعال، تخلیقی عنصر کی موجودگی کا اقرار کرتا ہو جو سوال اٹھاتا ہے؛ کسی شے، تصوّر، قدر کو قبول کرنے سے پہلے اسے چھاننا پھٹکنا ضروری سمجھتا ہے، مگر یہ تعلیمی نظریہ اس فعال تخلیقی عنصر کی پرداخت کے سلسلے میں سنگ دلانہ لاتعلقی اختیار کیے ہوئے تھا۔ ہر آبادکار غلام ممالک کے باشندوں کی شخصیت کا تصوّر اسی طور مستقل انداز میں کرتا ہے اور ان کی اساطیری تصویر بناتا ہے کہ اسی صورت میں انھیں ''کولونائزڈ'' کیا جاسکتا، اپنا ہم نوا، معاون اور ترجمان بنایا جاسکتا ہے اور انھیں کولونیل طاقت منتقل کی جاسکتی، جو دراصل ان کے پاس بہ طور امانت ہوتی ہے۔ وہ اس طاقت کے مالک نہیں ہوتے، اپنی مرضی سے اسے استعمال نہیں کرسکتے۔ وہ آبادکار کی حکمتِ عملی کے عین مطابق اس طاقت کا استعمال کرتے ہیں۔

تعلیم کے ذریعے مقامی معاونین تخلیق کرنے کا ایک سبب، علم اور طاقت کے گٹھ جوڑ کا وہ تصوّر بھی تھا

جسے برطانوی آبادکاروں نے اس عہد کی یورپی علمی و ثقافتی فضا سے اخذ کیا تھا۔ برطانوی آبادکار اپنے تناظر میں دیانت داری سے یہ سمجھتے تھے کہ علم طاقت ہے۔ ہندوستانیوں کی صورت حال سے لے کر، اسے اپنے مقاصد کے تحت تبدیل کرنے کی تدبیر کا علم حاصل کر کے طاقت اخذ کی جا سکتی ہے۔ ذوق، ذہن، اخلاق اور فہم و فراست ــــ سب علم اور اسی بنا پر طاقت ہیں۔ انھیں ہندوستانیوں کو منتقل کرنے کا مطلب ان تک اس طاقت کو منتقل کرنا ہے، جس پر آبادکار کا اجارہ ہے۔ چوں کہ انتقال طاقت کے اس عمل میں، محکوم افراد کی شخصیتوں کے تخلیقی اور سوال قائم کرنے والے عنصر کا صریحاً انکار تھا، اس لیے وہ آبادکار کے علم کی طاقت کا آزادانہ استعمال کرنے سے قاصر تھے۔ وہ علم کی طاقت کے بہ طور فرد علم بردار نہیں تھے، بہ طور کولونائزڈ پاس دار تھے۔

بعض لوگوں نے (جن میں ہومی بھابھا پیش پیش ہیں) یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ محکوم باشندہ، آبادکار کے علوم، زبان سیکھ کر حقیقی طاقت حاصل کر لیتا ہے اور اسے آزادانہ استعمال کر سکتا ہے۔ گویا وہ آبادکار کی طاقت کا پاس دار نہیں، اس کی طاقت کا علم بردار اور اس کی طاقت میں باقاعدہ شریک ہوتا ہے۔ اسی بنا پر وہ جہالت اور پس ماندگی کی تاریک راہوں میں مارا مارا پھرنے والا محکوم باشندہ نہیں، حاکمانہ اقتدار اور معاصر جدید علوم کی روشن راہوں میں خرامِ ناز کا مظاہرہ کرنے والا آزاد فرد ہوتا ہے۔ یہ حضرات ایک کولونائزڈ اور آزاد فرد میں فرق نہیں کرتے۔ ریاستی آئیڈیالوجی سے بُری طرح مملو اور تخلیقی و استفہامی صلاحیتوں کو نمو دینے والے تعلیمی نظام کے امتیاز کو پسِ پشت ڈالتے ہیں۔

یہاں اصل سوال یہ ہے کہ آیا علم کی طاقت کی سو فی صد پاس داری ممکن ہے؟ کیا اسے پوری سچائی کے ساتھ ایک امانت کا درجہ دیا جا سکتا ہے، جس میں خیانت (آبادکار کی طے کردہ حکمتِ عملی سے ہٹ کر) کا امکان ہوتا ہے؟ اس سوال کا جواب آگے طاقت کی صورتوں کی وضاحت کے ذیل میں مل جائے گا۔ فی الوقت عرض یہ کرنا ہے کہ مقامی معاونین کی جماعت کی بذریعہ تعلیم، تخلیق میں ایک حکمت یہ مضمر تھی کہ محکومین میں غیر ملکی آقاؤں سے احساسِ اجنبیت، خوف، شک اور بداعتمادی کو کم کیا جائے۔ اجنبیت، شک، خوف نوآبادیاتی ثقافتی غلبے میں حائل تھے۔ مقامی معاونین ایسے مثالیے ثابت ہو سکتے تھے (اور بعد ازاں ثابت ہوئے) جو خوف و اجنبیت سے ''آزاد'' اور محکوم آبادی کے کثیر حصے کے لیے قابلِ تقلید تھے۔ چناں چہ ان ''کولونائزڈ مثالیوں'' کے ذریعے آبادکار اپنی طاقت کا شان دار اظہار اور مؤثر استعمال کر سکتا تھا۔

اب آیئے اس سوال کی طرف کہ جدید دُنیا میں طاقت کی کیا کیا شکلیں دریافت و رائج ہوئی ہیں اور

جنھیں نوآبادیات بروئے کار لائی ہے۔

طاقت کی ایک سے زیادہ شکلیں ہیں — خود اس تصوّر میں طاقت کے روایتی مادی تصوّر کی نفی موجود ہے۔ روایتی مادی تصوّر میں طاقت جگہ، شخص، منصب، ادارے میں مقیّد ہوتی ہے، چناں چہ اسے ہتھیایا اور ختم کیا جا سکتا ہے۔ میشل فوکو نے اپنی کتاب ضابطہ اور سزا (Discipline and Punish) میں طاقت کی ایک سے زیادہ صورتوں کی وضاحت کی ہے۔ یہ وضاحت نوآبادیاتی اور جدید معاشروں، دونوں کو سمجھنے میں مدد دیتی ہے۔ جہاں تک طاقت کی کارفرمائی کا تعلق ہے، نوآبادیاتی باشندوں اور جدید معاشروں کے عام شہریوں میں کوئی خاص فرق نہیں: دونوں طاقت کی نُو بہ نُوصورتوں کے علم کے بغیر، ان کے زیرِ اثر ہوتے ہیں۔ دونوں میں فرق طاقت کی صورتوں اور ان کے استعمال کے طریقِ کار کا فرق ہے۔ فوکو کے نزدیک طاقت جائیداد کم اور حکمتِ عملی زیادہ ہے۔[۷] یہ درست ہے کہ طاقت کو جائیداد سے الگ نہیں کیا جاسکتا، مگر جائیداد کو اوّل و آخر طاقت نہیں سمجھا جا سکتا۔ اگر ایسا ہوتا تو جائیداد اپنی طاقت کے مظاہرے کے لیے صاحبِ جائیداد کی محتاج نہ ہوتی، جب کہ حقیقت یہ ہے کہ طاقت اس حکمتِ عملی میں مضمر ہے، جسے کوئی شخص، طبقہ یا قوم جائیداد پر تصرّف کے سلسلے میں بروئے کار لاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں حکمتِ عملی و تدبیر یا سازش و منصوبہ بندی ہی سے طاقت کا ظہور ہوتا ہے۔ تاہم واضح رہے کہ خالی حکمتِ عملی طاقت نہیں۔ یہ حکمتِ عملی جب کسی ہدف پر عمل آرا ہوتی ہے اور نتیجے میں جو 'اثر' پیدا ہوتا ہے، وہ طاقت ہے۔

اگر آبادکار طاقت کی اس صورت سے لاعلم ہوتے تو نوآبادیاتی نظام کے قیام میں بری طرح پٹ جاتے۔ ہندستان، آئرلینڈ، افریقی ممالک، آسٹریلیا، جائیداد تھے۔ انھیں حکمتِ عملی و تدبیر اور سازش و منصوبہ بندی ہی سے ہتھیایا گیا، مگر صرف ہتھیانے سے یہ ممالک غُلام نہیں بنے۔ طاقت سے غُلام بنے اور اس وقت تک غلام رہے، جب تک آبادکاروں کی حکمتِ عملی و تدبیر کی صورت، طاقت کا مظاہرہ ہوتا رہا اور طاقت ایک 'اثر' کی صورت ظہور کرتی رہی۔

طاقت چوں کہ جائیداد کم اور حکمتِ عملی زیادہ ہے، اس لیے طاقت پر کسی ایک شخص یا طبقے کا اجارہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے نہیں ہوسکتا اور اسی لیے دُنیا میں کسی ایک سیاسی معاشی اور ثقافتی نظام کو مداومت حاصل نہیں ہے۔ حکمتِ عملی ذہنی چیز ہے، لہٰذا اسے کوئی بھی اختراع کرسکتا ہے؛ نقل کرسکتا ہے؛ کام میں لاسکتا ہے، بہ شرطے کہ وہ درکار ذہنی و علمی وسائل اور فعّال متخیّلہ رکھتا ہو۔ پھر حکمتِ عملی کی کوئی ایک شکل نہیں ہے۔ اگر اس کی کوئی ایک شکل ہوتی تو انسانی جسم، زمین اور دیگر طبعی اثاثوں پر کسی ایک شخص یا طبقے یا کسی ایک نظام

کا دائمی اجارہ ہوتا۔ جاگیردارانہ، مذہبی اساطیری، غلامی، نوآبادیات، مردشاونیت کے زمانوں کا خاتمہ نہ ہوتا یا یہ نظام کم زور نہ ہوتے۔ جہاں یہ نظام ختم یا کم زور نہیں ہوئے، اس کی وجہ فقط یہ ہے کہ حکمتِ عملی کی ایک مخصوص شکل کے مقابل ایک دوسری حکمتِ عملی بروئے کار لانے کے اس امکان کو نظر انداز کیا گیا ہے جو ہر ایک کے لیے یکساں طور پر کھلا ہے۔ دوسرے لفظوں میں غلام ممالک اس لیے حقیقی آزادی حاصل نہیں کر پاتے کہ وہ آبادکار کی حکمتِ عملی کے مطابق اپنے کولونائزڈ کردار کو قبول کر لیتے اور اس کے برعکس امکان کے سلسلے میں تخیل کے شدید افلاس کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ انسان حقیقی آزادی اپنے باطن میں مضمر اس قوت کو جگا کر حاصل کر سکتا ہے جو کسی متوقّع یا غیر متوقّع، اچانک یا منصوبہ بند صورتِ حال سے خوف زدہ نہیں ہوتی اور غیر مطلوب حالات کے مقابل مطلوب حالت کو وجود میں لانے کا یقین اور وژن عطا کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ حقیقی آزادی سے دور اور محروم معاشروں میں اس باطنی قوّت سے بے خبری یا بے زاری عام ہوتی ہے۔ یہ 'مورکھ معاشرے' اپنی قوّت سے جس قدر بے زار ہوتے ہیں، اسی قدر دوسروں، حاکموں، آبادکاروں کے طاقت پر اجارے کا پختہ یقین رکھتے ہیں اور فراموش کیے رہتے ہیں کہ طاقت کا کوئی دائمی مرکز نہیں ہوتا۔ غالبًا اسی لیے فوکو طاقت کو کسی ایک مقام سے مخصوص نہیں کرتا۔

طاقت کو اگر کسی ایک مقام سے مخصوص سمجھا جائے تو اسے صرف ریاستی مشینری اور اس کے ذیلی اداروں میں مرتکز سمجھنا ہوگا۔ فرض کیجیے طاقت کا کامل ارتکاز ریاستی مشینری ہی میں ہے اور بظاہر یہی دکھائی دیتا ہے تو کیا ریاستی مشینری نے اسے خود اپنے اندر سے جنم دیا ہے؟ ظاہر ہے نہیں۔ ریاستی مشینری جس طاقت کا استعمال کرتی ہے، وہ اصلاً مینڈیٹ ہے، جو قانون یا عوام نے دیا ہے یا ایسا فرض کر لیا گیا ہے۔ ریاست اسی وقت تک طاقت کا استعمال کر سکتی ہے، جب تک وہ واقعی عوامی مینڈیٹ کی حامل ہوتی ہے یا عوام کو یہ تأثر دینے میں حقیقی طور پر کام یاب ہوتی ہے کہ وہی مینڈیٹ کی حامل ہے۔ گویا طاقت نہ ریاست اور نہ عوام میں اقامت پذیر ہے، بلکہ دونوں کے رشتے میں وجود رکھتی ہے اور یہ رشتہ مینڈیٹ یا رضامندی کا ہے۔

طاقت مرئی نہیں ہوتی؛ کسی ایک مقام پر مرتکز نہیں ہوتی؛ اسی لیے اسے ماتحت نہیں کیا جاسکتا۔ فوکو طاقت کو ماتحت کرنے یا سمجھنے کے روایتی نظریے کی نفی بھی کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں کوئی فرد، طبقہ یا ادارہ طاقت پر قابض ہو کر اسے بروئے عمل نہیں لاتا۔ یہ بات بہ ظاہر ناقابلِ یقین نظر آتی ہے۔ فاتح، حملہ آور، آبادکار، آئین شکن آمر کیا طاقت اور اس کے منابع پر قابض نہیں ہوتے؟ یہ بات درست ہو سکتی ہے اگر ہم یہ سمجھیں کہ طاقت کا دوسرا نام تلوار، بندوق، نیوکلیائی ہتھیار، پولیس اور کنگرو عدالتیں ہیں، جب کہ حقیقت یہ ہے

کہ یہ بجائے خود طاقت نہیں، طاقت کے اظہار کا وسیلہ اور طاقت کے عمل آرا ہونے کا طریقِ کار ہیں۔ اگر طاقت خود نیوکلیائی ہتھیاروں میں ہوتی تو اس طاقت کے اظہار کا واحد ذریعہ ان کا استعمال ہوتا۔ آخر کیا وجہ ہے کہ کسی ملک میں محض ان کی موجودگی کا یقین اس ملک کو طاقت ور بنا دیتا ہے اور دوسری طرف ان کے ہوتے ہوئے بھی ایک ملک (جیسے پاکستان) کم زور ہوسکتا ہے؟ اصل یہ ہے کہ طاقت "سماجی عرصہ" یا سوشل اسپیس ہے۔ کم ازکم نوآبادیاتی اور جدید معاشروں میں طاقت کا تصور سماجی عرصے کی صورت ہی میں کیا جاسکتا ہے۔

سماجی عرصہ — ایک غیر مرئی میدان ہے، جہاں سماجی رشتے، بنتے ٹوٹتے ہیں۔ سماجی رشتوں کا قیام و انہدام از خود، پر اسرار طریقوں یا ناقابلِ فہم ذریعوں سے نہیں ہوتا۔ طاقت ہی سماجی رشتے کو قائم اور منہدم کرتی ہے۔ بجا طور پر، تمام سماجی رشتے طاقت کے رشتے ہیں۔ اس نازک نکتے کو سمجھنے کی ضرورت ہے کہ طاقت خارجی طور پر سماجی رشتوں کو وجود میں نہیں لاتی، طاقت سماجی رشتوں میں وجود رکھتی ہے۔ طاقت رشتوں کی نگران، ان سے الگ اور ماورا نہیں، ان کے رگ و ریشے میں رواں قوّت ہے۔ طاقت کے رشتوں کی اس نازک فلاسفی کو سمجھنے کے لیے ایک افسانے سے اقتباس ملاحظہ کیجیے:

"مرد گڑ بڑا گیا، بولا، "پولیس والے آرہے ہیں، بچے کا نام، باپ کا نام پوچھیں گے۔"
"بچہ راجن ہیں راجن۔"
"اور باپ؟"
"چھوڑ— باپ کی جگے میرا نام لکھا دینا۔"
"تیرا نام؟"
"ہاں میرا نام ہیں— "عورت"، تو لکھا دینا— بس۔"
نہیں اس طرح نہیں ہوتا۔ وہ باپ کا نام لکھیں گے۔"
"ارے اس کا کیا نام؟ کود گئے کا کوئی نام نہیں۔ چل باپ کی جگہ تو اپنا نام لکھا دینا۔"
پھر ٹھیر کے بولی، "کیا نام ہے تیرا؟"
"مرد"

عورت نے دھیرے سے کہا، "اچھا نام ہیں۔"
پھر وہ سکون سے سر جھکا کر پولیس کارروائی کا انتظار کرنے لگی"[۸]

یہ اقتباس اسد محمد خاں کے افسانے "مرد، عورت، بچہ اور سلوتری" کا اختتامی ٹکڑا ہے۔ آپ نے غور

کیا، اس میں نئے سماجی رشتے وجود میں آ رہے ہیں۔ عورت، مرد اور بچہ خاندان کی اکائی کے بنیادی ارکان ہیں اور خاندان سماجی شیرازہ بندی کا بنیادی جُز ہے۔ اس لحاظ سے یہ ٹکڑا پُورے سماج میں کارفرما رشتوں کے نظام کو سمجھنے کی کلید کا کام دے سکتا ہے — مرد، عورت اور بچے میں کیا رشتہ ہے، جس کے استحکام سے خاندان کی اکائی وجود میں آتی ہے؟ میاں بیوی اور والدین اولاد کا رشتہ، مگر خود میاں بیوی اور والدین اولاد کیا ہیں؟ اگر یہ محض مرد اور عورت یا بڑے اور بچے ہیں تو میاں بیوی اور والدین اولاد نہیں ہیں۔ مرد اور عورت ’’سماجی عرصے‘‘ یا سوشل اسپیس ہی میں میاں بیوی ہوتے ہیں۔ یہ سماجی عرصہ ہی دراصل طاقت ہے۔ یہ وہ غیر مرئی اسپیس ہے جہاں اجتماعی معاشرتی رسومیات، رضا مندیاں، معاہدے، اقدار، تصوّرات اور عقائد جمع ہوتے اور طاقت تخلیق کرتے ہیں۔ کسی آدمی کا شوہر بننا یا کسی عورت کا بیوی بننا اسی غیر مرئی اسپیس میں ممکن اور قابلِ فہم ہوتا ہے۔ شوہر کی امتیازی خصوصیات یا خاص اختیارات بھی اسی اسپیس میں تشکیل پاتے اور یہیں سے ایک آدمی کو حاصل ہوتے اور اسی کے اندر وہ انھیں بروئے کار لاتا ہے۔ گویا شوہر کی طاقت خود اس کے مرد ہونے یعنی اس کی صنف میں نہیں اور نہ روایتی معاشروں میں بیوی کی ناطاقتی اس کے عورت ہونے یعنی اس کی صنف میں ہے، دونوں کی طاقت اور ناطاقتی، سماجی عرصے میں وجود رکھتی ہے — محولا بالا اقتباس میں بعض حالات کے تحت نیا سماجی عرصہ وجود میں نہیں آیا بلکہ وہی سماجی عرصہ اچانک پیش منظر میں آ گیا ہے، جس میں سماجی یا طاقت کے رشتے وجود رکھتے ہیں۔ اس سماجی عرصے میں شوہر ہونے کا مطلب مرد ہونا، بہادر، جاں نثار، محافظ اور افراد خاندان کا کفیل ہونا ہے۔ افسانے میں مذکور عورت کا شوہر کشتی کے ٹوٹنے پر اپنی جان بچا کر بھاگ جاتا ہے۔ اس کا یہ عمل، سماجی عرصے میں طے کردہ اس کے کردار سے مطابقت نہیں رکھتا، لہٰذا وہ شوہر کی خصوصیات سے محروم ہو جاتا اور بیوی سے طاقت کے رشتے سے الگ ہو جاتا ہے۔ اس کا شوہر ہونا اور اسی بنا پر سماجی طاقت کا حامل ہونا اس کی اپنی صنف اور اپنی ذات کی بنا پر نہیں تھا، گویا طاقت نہ تو اس کے جینڈر میں ہے نہ بہ طور ایک خاص فرد، خاص نام کے آدمی ہونے میں ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو وہ طاقت سے محروم نہ ہوتا۔ دوسرا مرد چوں کہ عورت کے وجود اور عفت اور اس کے بچے کی جان کی حفاظت کرتا ہے، اس لیے وہ سماجی عرصے میں شوہر بہ معنی مرد کی تشکیل کردہ خصوصیات کا حامل ہو جاتا ہے، یعنی بہ طور مرد اور صنف کے نہیں، بلکہ سماجی عرصے میں تفویض کردہ ’’کردار‘‘ ادا کرنے سے اُس نے طاقت حاصل کی ہے۔ سماجی عرصے میں کسی شخص، صنف، طبقے، ادارے کو مستقل مقام، مطلق شناخت اور لازوال طاقت حاصل نہیں۔ سماجی عرصہ کسی بادشاہ کا جاری کردہ سکّہ نہیں، جس پر اس کا نام، تصویر یا علامت کندہ ہوتی ہے اور تب تک اس

علامت کی مقررہ قیمت یا معنویت باقی رہتی ہے، جب تک وہ بادشاہ رہتا ہے — یہی وجہ ہے کہ اب باپ وہ نہیں جس کے نطفے سے بچے کا جنم ہوا، بلکہ باپ وہ ہے، جس نے سماجی عرصے میں متعین باپ کا کردار ادا کیا۔ لہٰذا باپ قرار دینا خاصا معنی خیز ہے اور یہ معنی خیزی سماجی عرصے ہی میں ممکن اور قابل فہم ہے۔ زیرِ تجزیہ اقتباس سے یہ بھی ظاہر ہے کہ طاقت طبعی اور حیاتیاتی نہیں ہوتی اور نہ رشتے طبعی اور حیاتیاتی سطحوں پر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے طے ہوتے ہیں۔

طاقت کی کارفرمائی اور انتقالِ طاقت کا اسی سے ملتا جلتا عمل نوآبادیاتی نظام کے قیام و استحکام میں مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً یہی دیکھیے کہ اگر ممالک اپنے سماجی عرصے میں ''مستقل مقام، مطلق شناخت اور لازوال طاقت'' کے حامل ہوتے تو کبھی نوآبادیاتی نظام کے شکنجے میں نہ جکڑے جاتے۔ آبادکار کبھی ان ممالک کے سماجی عرصے کی فصیلوں کو نہ توڑ سکتے، نہ ان کی ''مطلق شناخت'' کو تبدیل، مسخ یا تباہ کرنے میں کام یاب ہوتے۔ بجا کہ سماجی عرصہ کسی معاشرے کو مخصوص شناخت دیتا ہے، اسے رشتوں اور اقدار کے تصورات عطا کرتا اور اسے بہ طور معاشرہ قائم رکھتا ہے، مگر شناخت اور رشتوں کے تصورات کو آہنی قوت سے لیس نہیں کرتا۔ سماجی عرصے کی طاقت کی یہی کیفیت — اور یہی کم زوری ایک ایسا رخنہ ثابت ہوتی ہے، جس میں سے تمام طالع آزماؤں اور آبادکاروں کو دراندازی کا موقع ملتا ہے۔

اسد محمد خاں کے مذکورہ افسانے میں طاقت کے نئے رشتے وجود میں آتے ہیں، مگر اس سارے عمل میں وہ وجود خاموش ہے، جس کے اردگرد رشتوں کی نئی فصل اُگتی ہے۔ بچہ ایک خاموش کردار ہے۔ اُسے نئی شناخت ملتی ہے، نیا باپ ملتا ہے، مگر اس میں اس کی رضا مندی شامل ہے، نہ اس کی آواز۔ یہی نہیں، بچے کے اس حق کا تصور تک موجود نہیں کہ شناخت کے اس جھمیلے میں وہ کسے قبول اور کسے ردّ کرنے کا فیصلہ کر سکتا ہے۔ جسے شناخت دی جا رہی ہے وہی شناخت کے فیصلوں سے باہر ہے۔ نوآبادیاتی نظام میں بھی کچھ طبقات پر نئی شناخت، ان کی تائید و رضامندی کے بغیر مسلّط ہو جاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں نوزائیدہ یا آنے والی نسلیں سماجی عرصے میں اپنے مقام، شناخت اور طاقت کے ضمن میں، پہلے سے جاری تاریخی عمل کی دست نگر ہوتی ہیں۔ یہ صورت دراصل طاقت کے اجارے کی ہے، یعنی پورے سماج یا ایک سماجی طبقے کو ایک ایسے ''ثقافتی پدر'' کے حوالے سے شناخت دینے کا عمل ہے، جس کی ''پدری اقتداری حیثیت'' پر انھیں سوال اٹھانے کا حق تو کجا، اس سوال کی ہوا تک نہیں لگنے دی جاتی۔ طاقت کے اجارے کی ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک زمانے میں کچھ ایسے کلامیے شروع کر دیے جاتے ہیں، جن کے حقیقی سیاق سے، بنیادی انسانی فکر

میں ان کی اہمیت یا معاصر مجموعی انسانی دانش میں ان کے مقام سے لوگ بے خبر ہوتے ہیں مگر اس سماج کی دانش ان کلامیوں میں کھنچے لگتی ہے۔ اگر ان کلامیوں کے پردے میں سماجی عرصے پر کسی مقتدرہ کو اجارہ حاصل ہو رہا ہو اور اس کے اجارہ دارانہ اقدامات سے اہلِ دانش صرفِ نظر کرنے پر خود کو مجبور پاتے ہوں تو سمجھیے یہ کلامیے نوآبادیاتی ہیں۔

نوآبادیات، کسی ملک کے سماجی عرصے پر قبضے اور اجارے سے عبارت ہے۔ طاقت پر اجارہ، طاقت کے نئے رشتوں کو وجود میں لاتا ہے۔ تاہم واضح رہے کہ کسی ملک پر سیاسی قبضہ اور اس کے سماجی عرصے پر اجارہ، ایک سکّے کے دو رُخ نہیں ہیں۔ یہ عین ممکن ہے ایک ملک کے سیاسی و انتظامی آقا بدل جائیں مگر اس کا سماجی عرصہ مامون رہے اور اس کے تار و پود میں رواں طاقت کے رشتے برقرار رہیں۔ کسی ملک کے تختِ شاہی پر قبضہ اس کے سماجی و ثقافتی قلب کو اپنی مٹھی میں کر لینے کے مترادف نہیں۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ ایک ملک کے سماجی عرصے پر نئی یا نوآبادیاتی قوّت کو اجارہ حاصل ہو جائے، مگر طاقت کے تمام رشتے تبدیل نہ ہوں، سماجی عرصے کے بعض حصے، نوآبادیاتی ادارہ جاتی اور آئیڈیایوجیکل جبر سے آزاد اور محفوظ رہیں۔ لہٰذا مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، ایک طرف سیاسی اور سماجی اجارے کے فرق کو ملحوظ رکھتا ہے اور دوسری طرف سماجی اجارے کی کُلی اور جُزوی صورتوں کو پیش نظر رکھتا ہے۔ اس فرق کو نظر انداز کرنے کی صورت میں مابعد نوآبادیاتی مطالعہ خود ایک آئیڈیالوجیکل جبر میں بدل جاتا ہے۔ گویا آپ تسلیم کر لیتے ہیں کہ نوآبادیات وہ منھ زور طوفان تھا، جس نے مقامی سماجی و ثقافتی حیات کو جڑ سے اکھاڑ کے پھینک دیا۔ نوآبادیات کو منھ زور طوفان سے تشبیہ دینے میں بھی حقیقت پسندی ہو سکتی ہے، مگر اپنی سماجی و ثقافتی حیات کے جڑ سے اکھڑ جانے کو قبول کر لینے کا مطلب تو اسے کھوکھلا، دیمک زدہ تسلیم کر لینا ہے، جسے اگر طوفان نے بیخ دیا تو قانونِ فطرت کے تحت ایسا کیا۔ ہے جرمِ ضعیفی کی سزا مرگِ مفاجات۔ اکثر مابعد نوآبادیاتی مطالعات سیاسی اور سماجی اجارے کو ایک ہی سکّے کے دو رُخ گردانتے ہیں اور نوآبادیات کو ایک ایسی عظیم الشان طلسماتی طاقت خیال کرتے ہیں، جو تمام سماجی ہیئتوں کی قلبِ ماہیت کر ڈالتی ہے۔

ایڈورڈ سعید بھی بعض مقامات پر نوآبادیات کو طلسماتی طاقت خیال کرتے ہیں، جسے وہ سماجی عرصے کی تمام سطحوں اور تہوں میں سرایت کیے اور عمل پذیر دیکھتے ہیں۔ وہ شرق شناسی کو ایک ایسا کلامیہ (ڈسکورس) تو قرار دیتے ہیں جو کسی طرح بھی سیاسی طاقت کے بمنزلہ نہیں، مگر ساتھ ہی اسے طاقت کی جن چار شکلوں سے معاملہ کرتے دکھاتے ہیں، وہ سماجی عرصے کی تمام سطحوں کو محیط ہیں۔ سعید کے نزدیک شرق شناسی کا کلامیہ

سیاسی طاقت (کولونیل یا امپیریل مقتدرہ)، دانش ورانہ طاقت (تقابلی لسانیات، اناٹومی یا جدید پالیسی سائنسوں کی قسم)، ثقافتی طاقت (ذوق، متن سازی، اقدار سے متعلق اصول) اور اخلاقی طاقت (''ہم'' کیا کرتے ہیں ''وہ'' کیا نہیں کر سکتے سے متعلق خیالات) سے بہ یک وقت متعلق ہوتا ہے۔[9] گویا نوآبادیاتی اجارہ، مکمل اور مطلق اجارہ ہے۔ دوسرے لفظوں میں آبادکار جب مکمل سیاسی اقتدار حاصل کر لیتا ہے؛ محکوم ملک کی پولیٹیکل سوسائٹی (فوج، پولیس، عدلیہ، انتظامیہ) کی باگ ڈور اس کے ہاتھ میں آجاتی ہے تو اس کے نتیجے میں سول سوسائٹی (اسکول، خاندان، سماجی ادارے) کی نئی ابجد لکھی جاتی ہے یا سماجی عرصے کا پورا بنیادی ڈھانچہ بدل جاتا ہے۔

مابعد نوآبادیاتی مطالعات میں سعید کی خدمات بنیادی نوعیت کی اور قائدانہ کردار کی حامل ہیں، مگر ایک خاص سطح پر آئیڈیالوجیکل جبر کی صورت بھی رکھتی ہیں۔ سعید اس بات کے قائل نظر آتے ہیں کہ طاقت — اور اجارہ — کُلی، یک طرفہ، سرایت گیر ہے۔ اسے تشکیل دیا جا سکتا ہے؛ پھیلایا جا سکتا ہے؛ مگر یہ عمل یک طرفہ اور اسی مفہوم میں کُلی ہوتا ہے۔ طاقت، سیاست، دانش وری، ثقافت اور اخلاقی تصورات میں سرایت کرنے اور پھیل جانے کی صلاحیت تو رکھتی ہے، مگر اس پر آبادکار یا سعید کے لفظوں میں یورپی مستشرقین کا اجارہ کُلی طور پر قائم رہتا ہے۔ ''ہم'' اور ''وہ'' کی تفریق ہر سطح پر قائم رہتی اور طاقت کے بدمست اونٹ کی نکیل ہمیشہ ''ہم'' کے ہاتھ میں رہتی ہے۔

یہ درست ہے کہ نوآبادیات، طاقت پر اجارے کی منفرد صورت ہے اور مابعد نوآبادیاتی مطالعے میں آبادکار کی اجارہ دارانہ تدبیروں کی نوعیت اور ان کے اثرات و نتائج کا پردہ چاک کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، مگر اصل سوال یہ ہے کہ کیا نوآبادیاتی اجارہ، محکوم مُلک کی پوری ثقافتی ابجد کو حرفِ غلط کی طرح مٹا ڈالتا، اس کے سماجی عرصے اور سول سوسائٹی کو کُلی طور پر منہدم کر ڈالتا ہے یا نوآبادیاتی طاقت کی حکمتِ عملی، نوآبادیاتی ملک کی ثقافتی ابجد کو تبدیل و مسخ کرنے اور تبدیل و مسخ کرنے کے عمل پر اجارہ حاصل کرنے اور اس کے نتیجے میں ردِعمل ابھارنے سے عبارت ہے؟ یعنی کیا یہ تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ آبادکار اپنی نوآبادیوں کی ثقافت کا انجر پنجر ڈھیلا اور ناکارہ کر ڈالنے کی صلاحیت رکھتا ہے؟ اگر ہم آبادکار کی دست رس میں اس صلاحیت کا وجود تسلیم کر لیں تو نوآبادیات قائم ہی نہ ہو سکے۔ ''کھنڈر'' پر حکمرانی کا تصور تو کوئی بھوت ہی کر سکتا ہے! نوآبادیات تو طاقت پر اجارے کی ایسی کش مکش ہے، جو آبادکار اور محکوم ممالک کے باشندوں کے درمیان جاری رہتی ہے اور کئی مراحل سے گزرتی ہے اور کش مکش اسی صورت میں ممکن ہے، جب حریف

ثقافتوں میں طاقت کا عدم توازن موجود ہو۔ دونوں کے پاس طاقت تخلیق کرنے کے ذرائع، طاقت پر اجارے کے وسائل اور تدبیریں مختلف ہوں۔

سعید اس بات کو ثابت کرنے کے حق میں نظر آتے ہیں کہ آبادکار کے پاس کُلی اتھارٹی ہوتی، طاقت پر ناقابل شکست اجارہ ہوتا اور وہ غلام ملک کی ثقافتی ابجد مٹا ڈالنے پر قادر ہوتا ہے۔ نیز سعید کے نزدیک ''ہم'' (آبادکار، مستشرقین) اور ''وہ'' (نوآبادیاتی و مسلمان ممالک) کی شناختیں حتمی ہیں اور انھیں ''ہم'' نے طے کیا ہے۔ لہٰذا ''ہم'' کا کوئی نمائندہ (سیاست دان، منتظم، شرق شناس وغیرہ) جب بھی ''وہ'' کا تصور کرتا ہے تو دونوں میں اس امتیاز کو کسی مرحلے پر فراموش نہیں کرتا جو شرق شناسی کی روایت میں بس ایک مرتبہ طے ہو گیا تھا۔ چنانچہ ''وہ'' اور اس کے علم وثقافت کا ہر رُخ، ہمیشہ غیر عقلی، پس ماندہ، اخلاقی و بلند اقدار سے تہی اور طفل نما ہوتا ہے اور ''ہم'' اس کے مقابلے میں عقلیت پسند، ترقی یافتہ، روشن خیال اور بالغ نظر ہوتا ہے۔ گویا مشرقی علوم کا پورا سرمایہ، یورپی لائبریری کی ایک شیلف کے مقابلے میں حقیر ہوتا ہے — سو طاقت کے رشتے غیر متبدل ہیں (کہ انھیں آبادکار نے طے کیا ہے) اور طاقت کے مراکز اور طاقت کے سرچشموں پر آبادکار کا اجارہ کُلی، مستقل، مطلق اور لازوال ہے۔ قصہ مختصر، آبادکار اور مستشرق طاقت کو جائیداد بنانے، اسے ایک مقام پر مرتکز کرنے اور اسے ماتحت کرنے میں کام یاب ہوتا ہے۔ مگر کیا واقعی؟

سعید کے ان خیالات کے بعض نظری اور عملی مضمرات ہیں جو مابعد نوآبادیاتی مطالعات میں خاص اہمیت کے حامل ہیں۔ گزشتہ صفحات میں یہ سوال اٹھایا گیا ہے کہ آیا طاقت کی مکمل پاس داری ممکن ہے؟ آبادکار جب مقامی معاونین کو ''اپنی طاقت'' سپرد کرتا ہے، اپنا ترجمان بناتا ہے، ان کی رُوح میں اپنے سیاسی وثقافتی تخیلات بھرتا ہے تو کیا ان کی مقامیت یک سر زائل ہو جاتی ہے؟ اور فرانز فینن کے لفظوں میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ

> ''جسے اکثر سیاہ آدمی کی روح کہا جاتا ہے وہ سفید آدمی کی کاری گری ہے''۔[۱۰]

واضح رہے کہ یہاں اُس طبقے سے بحث نہیں ہے جو معاشی و سیاسی مفادات یا سماجی مرتبے کے لالچ میں آبادکار کا آلہ کار بنتا اور اپنے ہم وطنوں سے غدّاری کا مرتکب ہوتا ہے۔ یہ طبقہ طاقت کا پاس دار نہیں، آلہ کار ہوتا ہے۔ یہاں بحث ان مقامی معاونین سے ہے جو آبادکار کی زبان سیکھتے، اس کی ثقافتی رسومیات (لباس، طرزِ بود و باش، نشست و برخاست وغیرہ) اختیار کرتے یا ان کی حمایت کرتے اور آبادکار کے علوم اسی کی زبان میں حاصل کرتے یا ان کی حمایت کرتے ہیں۔ ان مقامی معاونین کے آگے کئی گروہ ہیں۔

ایک وہ گروہ جو نوآبادیاتی ملک ہی میں آبادکار کی زبان، ثقافت اور علوم سیکھتا ہے۔ آبادکاروں نے غلام ممالک میں نہ تو اپنی ثقافت و علمی روایت کے بہترین نمائندے بھیجے (صرف عمدہ انتظامی صلاحیتوں کے حامل ملازمین بھیجے) اور نہ تعلیم پر غیر معمولی سرمایہ کاری کی۔ نیز غلام ملکوں میں اپنے نافذ کردہ تعلیمی نظام کو اپنے نوآبادیاتی مقاصد کے تابع رکھا۔ چناں چہ مقامی معاونین کا پہلا گروہ آبادکار کی جس طاقت (زبان، ثقافت، علوم) کا پاس دار بنتا ہے، وہ آبادکار کے اپنے ملک کی حقیقی و اصلی علمی، ثقافتی طاقت نہیں ہوتی، اس طاقت کی سیاسی و آئیڈیالوجیکل جہت ہوتی ہے۔ مثلاً یہی دیکھیے کہ جب آبادکار اپنی زبان (انگریزی، فرانسیسی) کو سرکاری اور ذریعۂ تعلیم کے طور پر نافذ کرتا ہے تو اپنی زبان کو ترقی یافتہ اور محکوم ممالک کی زبانوں (اردو، عربی، کریبین) کو اسی طرح غیر ترقی یافتہ، ناکافی اور از کار رفتہ قرار دیتا ہے، جس طرح محکوم ملکوں کے علوم کو۔ چناں چہ مقامی معاونین آبادکار کی زبان کو، ایک نئی زبان، ایک نئے ذریعہ ابلاغ کے طور پر نہیں سیکھتے، آبادکار کی زبان کے طور پر سیکھتے ہیں، جو اپنی زبان کو برتر و حاوی کلچر کی زبان کی حیثیت میں پیش کرتا ہے۔ نوآبادیاتی ملکوں میں حاکم کی زبان، حاکمیت کی نمائندہ اور ذریعہ کے طور پر نافذ ہوتی ہے۔

دوسرا گروہ ان لوگوں پر مشتمل ہے جو آبادکار کے ملک میں جا کر ان کے علوم، ان کی زبان میں حاصل کرتے ہیں۔ انھیں آبادکار کی حقیقی علمی روایت اور اصلی ثقافت کو براہِ راست سمجھنے اور ان سے استفادہ کرنے کا موقع ملتا ہے، اس لیے انھیں پہلے گروہ کے افراد پر فوقیت حاصل ہوتی ہے، اس مفہوم میں کہ وہ بڑی حد تک آبادکار کی ثقافت کی اس سیاسی و آئیڈیالوجیکل جہت کے اثر سے آزاد ہوتے ہیں، جس کا سایہ غلام ملکوں پر عموماً مسلط ہوتا ہے۔ مگر کیا یہ گروہ آبادکار کا ترجمان نہیں ہوتا اور حقیقی، آزادی پسند اہل علم پر مشتمل ہوتا ہے؟ اس سوال کا کوئی حتمی جواب دینا مشکل ہے کہ خود اس گروہ میں ایک سے زائد قسم کے افراد ہوتے ہیں۔ تاہم یہ ضرور ہے کہ پہلے گروہ کے مقابلے میں، یہ گروہ مختلف انداز میں ترجمانی کا فریضہ ادا کرتا ہے۔ اس گروہ کے افراد، دوسروں سے بڑھ کر آبادکار اور نوآبادی کے علمی و ثقافتی امتیاز کے ایک تیز دھار شعور کے زیرِ اثر ہوتے ہیں، جو ان کے اندر کے گہرے جذباتی اور نفسیاتی ردِ اعمال کو جنم دیتا ہے۔ انھی نفسیاتی اور جذباتی ردِ اعمال سے آزاد ہونے، یعنی آقا و غلام ملک کے امتیازات کو حل کرنے کی کوشش میں جس آفاقیت کی حمایت کرتے ہیں وہ آبادکار کی ثقافت کی ترجمانی ہی ہوتی ہے کہ دراصل اس آفاقیت کا مخاطب آبادکار نہیں، محکوم ممالک کے باشندے ہوتے اور انھی کے دل سے مغرب/آبادکار سے متعلق شکوک رفع کرنے کی کوشش ہوتی ہے۔

تیسرے گروہ میں وہ لوگ شامل ہوتے ہیں جو آبادکار کی زبان سیکھ پاتے ہیں اور نہ اس کے علوم براہِ راست حاصل کر پاتے ہیں، مگر آبادکار کی زبان، ثقافت اور علوم کے کٹر حمایتی ہوتے ہیں۔ یہ لوگ نوآبادیاتی نظام کے پہلے مرحلے میں سامنے آتے ہیں۔ انھوں نے آبادکار کی زبان، ثقافت اور علوم کا تصور، آبادکار کی شخصیت اور کردار کے تحت کیا ہوتا ہے۔ چناں چہ وہ جس قدر آبادکار کی شخصیت، اس کے اقتدار سے متاثر و مرعوب ہوتے ہیں اسی قدر وہ آبادکار کی زبان، ثقافت اور علوم سے۔ ان کے نزدیک آبادکار سے وابستہ ہر شے، ہر تصور، ہر عمل یکساں طور پر اہم اور لائق تقلید ہوتا ہے۔ چوں کہ انھوں نے آبادکار کی زبان اور علوم کو خود نہیں سیکھا ہوتا، اس لیے خود اپنی ثقافتی زبان و رسمیات پر عمل پیرا ہوتے مگر دوسروں کو آبادکار کی پیروی کی برابر ترغیب دیتے ہیں۔

یہ تینوں گروہ، مختلف حیثیتوں میں آبادکار کے مقامی معاون یا ترجمان ہوتے ہیں۔ ان میں سے بعض کو باقاعدہ نوآبادیاتی کوششوں سے پیدا کیا جاتا اور بعض نوآبادیاتی تاریخی صورتِ حال کے تحت ''وجود'' میں آتے ہیں۔ یہ سب آبادکار کی زبان، ثقافت اور علوم کی طاقت کے حامل ہوتے ہیں (اور اسی بنا پر انھیں معاونین کا درجہ دیا جاتا ہے)۔ بجا کہ یہ طاقت مستعار اور امانت ہوتی ہے؛ اس کا سرچشمہ اپنی زبان اور ثقافت نہیں ہوتی، مگر کیا یہ طاقت اوّل تا آخر، سرتاپا آبادکار کے حق میں استعمال ہوتی ہے؟ کیا مستعار طاقت، مقامی معاون یا نوآبادیاتی باشندے کے باطن میں مضمر ''سماجی عرصے'' پر پوری طرح قابض ہو کر، اسے ہپناٹائز کر دیتی اور اس سے وہی کچھ کراتی ہے جو آبادکار کا منشا ہوتا ہے؟ اگر اس سوال کا جواب اثبات میں دیں تو اول یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ طاقت پر آبادکار کا اجارہ مطلق اور کُلی ہوتا ہے اور دوم یہ ماننا پڑے گا کہ نوآبادیاتی باشندے کا باطنی سماجی عرصہ ریت کی دیوار ہوتا ہے، جسے آبادکار کی طاقت کا جھکّڑ پل بھر میں گرا دیتا ہے۔ ظاہر ہے یہ دونوں باتیں قبول کرنے میں ہر اس شخص کو پس و پیش ہوگا، جو سماجی و ثقافتی صورتِ حال کی پیچیدگیوں کو سمجھتا ہے۔ اگر طاقت پر آبادکار کا اجارہ مطلق اور کُلی ہو تو وہ طاقت کو آگے منتقل نہیں کر سکتا؛ امانتاً بھی سپرد نہیں کر سکتا۔ وہ خوف و ترغیب سے طاقت کے آلہ کار اور غدّار ضرور پیدا کر سکتا ہے، مگر اپنے ثقافتی ترجمان اور معاون نہیں۔ اسی طرح اگر یہ مان لیا جائے کہ نوآبادیاتی باشندے کا وہ باطنی سماجی عرصہ، جہاں طاقت کے رشتوں کا شعور موجود اور کارفرما ہوتا ہے، ریت کی دیوار ہے تو اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ آبادکار کی زبان، ثقافت اور علوم سے وجود پذیر ہونے والا سماجی عرصہ ریت کی دیوار ثابت نہیں ہوگا؟ اس صورت میں تو وہ مقامی معاون یا ترجمان بن ہی نہیں پائے گا۔ اس کا وجود ایک چھلنی کی صورت ہوگا جو کسی

ثقافتی بہاؤ — اور طاقت کے رشتوں کے نظام — کو پل بھر کے لیے روک نہیں پائے گا۔ وہ کسی طرح کا سماجی کردار ادا ہی نہیں کر پائے گا۔

طاقت، امانت نہیں بن سکتی۔ آبادکار کی طاقت، جب نوآبادیاتی باشندے کے سماجی عرصے پر دھاوا بولتی ہے (اور یہ اختیار آبادکار کو برابر حاصل رہتا ہے) تو طاقت کا ایک ایسا عدم توازن وجود میں آتا ہے، جسے سادہ طور پر پنڈولم کی حرکت سے تشبیہہ دی جا سکتی ہے، یعنی طاقت (کا بہاؤ اور حرکت) دونوں کی سمت ہوتی ہے۔ پنڈولم کی موزوں حرکت کے برعکس، یہاں طاقت کا بہاؤ یکساں نہیں ہوتا اور اسی عدم توازن میں نوآبادیاتی ثقافتی صورتِ حال وجود میں آتی ہے۔ اگر طاقت کا بہاؤ یکساں اور دوطرفہ ہو تو یہ ثقافتی آمیزش کا آزادانہ عمل ہوتا ہے۔ اگر بہاؤ یک طرفہ ہو تو کوئی ثقافتی رشتہ وجود ہی میں نہیں آتا۔ اگر طاقت کے رشتوں میں عدم توازن ہو تو ثقافتی استعمار یا نوآبادیاتی ثقافتی حالت پیدا ہوتی ہے۔

نوآبادیاتی ثقافتی حالت، شاہی فرمان کی طرح نہیں ہے جس کا مفہوم قطعی اور جس میں طاقت کا تخاطب اور ہدف پوری طرح واضح ہوتا ہے۔ نوآبادیاتی ثقافتی حالت ایک ایسے ادبی متن کی مانند ہے، جس میں معانی مصنف کی منشا سے آزاد ہوتے ہیں۔ ادبی متن کی تخلیق میں منشائے مصنف کسی نہ کسی سطح پر موجود ہوسکتا ہے اور وہ متن کے معانی کو پابند کرنے کے لیے کوشاں بھی ہوسکتا ہے مگر یہ کوشش ہوا کو مٹھی میں بند کرنے یا دریا کے بہاؤ کو ریت کے بند سے روکنے کی کوشش ہوتی ہے۔ راجہ رام نرائن موزوں نے یہ شعر سراج الدّولہ کی شہادت پر لکھا۔

غزالاں تم تو واقف ہو کہو مجنوں کے مرنے کی
دِوانہ مر گیا آخر کو ویرانے پہ کیا گزری

گویا اس شعر کو، اپنے طور پر موزوں نے اپنے منشا کا پابند کیا، مگر کیا یہ شعر اس منشا یا خاص واقعاتی سیاق سے ہٹ کر بے معنی ہے؟ کیا یہ حقیقت نہیں کہ مصنف کا منشا شعر میں تحلیل ہوگیا ہے اور شعر میں دیگر معانی لَو دینے لگے ہیں؟ اگر ہم مصنف کے منشا کو طاقت فرض کریں تو گویا اس نے شعر کی مخصوص معنیاتی صورتِ حال کی تشکیل کی کوشش کی؛ 'طاقت' کے بہاؤ کو ایک خاص رخ دیا، مگر نتیجہ حسبِ منشا برآمد نہیں ہوا۔ نوآبادیاتی ثقافتی حالت شعر کی مخصوص معنیاتی صورتِ حال سے کچھ زیادہ مختلف نہیں۔ مصنف کا منشا، آبادکار کی اس نوآبادیاتی حکمتِ عملی کے مترادف ہے، جس کے ذریعے وہ طاقت کے رشتے طے کرتا ہے؛ طاقت تقسیم اور سپرد کرتا ہے۔ گویا نوآبادیاتی ثقافتی حالت وجود میں لاتا ہے، مگر جس طرح متن، مصنف کے منشا کی

غلامی قبول کرنے سے انکار کرتا اور معنی کے لاتعین کی صورت پیدا کر لیتا ہے، اسی طرح نوآبادیاتی ثقافتی حالت میں آبادکار کو طاقت پر حتمی اجارہ حاصل نہیں ہو پاتا۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ اجارے کی کوشش اور اقدامات نہیں کرتا۔ آبادکار مسلسل غلبے، استحصال اور اجارے کے لیے کوشاں رہتا ہے اور سیاست، معیشت، تعلیم، ثقافت، سب سمتوں میں کوشاں رہتا ہے۔ چوں کہ اس کی کوشش سماجی عرصے پر قبضے کی خاطر اور طاقت کے نئے رشتوں کو وجود میں لانے کی نیّت سے ہوتی ہیں، اس لیے وہ طاقت کا عدم توازن قائم کرنے میں تو کام یاب ہوتا ہے، مگر طاقت پر کُلی اور مطلق اجارے میں نہیں۔

طاقت کے عدم توازن اور طاقت پر کُلی اجارے میں فرق کرنے کی ضرورت ہے۔ یہ فرق اکثر مابعد نوآبادیاتی مطالعات میں نہیں کیا گیا اور اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ: (ا) آبادکار کو تاریخ سازی کی خدائی قدرت کا علم بردار قرار دیتا ہے (ب) شرق شناسی اور سیاہ فام مطالعات (بلیک اسٹڈیز) سے متعلق جملہ کتب اور متون کو واحد معنی — مشرق اور افریقا کا سراسر متعصبانہ علم — یا منشائے آبادکار کا پابند قرار دیتا ہے اور اس بات کو قبل تجربی طور پر تسلیم کر لیتا ہے کہ آبادکار اور شرق شناس، کولونائزر اور اورینٹل ایسٹ ایک ہی شخصیت کے دو نام اور سیاسی کولونیل ازم اور ثقافتی کولونیل ازم یا سیاسی طاقت اور ثقافتی طاقت میں کوئی فرق نہیں؛ (پ) نوآبادیاتی متون کو اوّل تا آخر سیاسی مفہوم و مقصد کے حامل ثابت کرتا ہے اور اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ کسی متن کی سیاسی ضرورت کے تحت تصنیف (وہی منشائے مصنف) اور اسے سیاسی مقصد کے تحت بروئے کار لانے میں کوئی فرق نہیں؛ (ت) نوآبادیات کے مقامی حلیفوں اور ان کی جملہ علمی، تخلیقی سرگرمیوں کو سراسر آبادکار کے غلبہ پسندی کے تابع تسلیم کرتا ہے۔ ان کی روحوں میں انکار، انحراف اور امتزاج کے میلان کی نفی کا اعلان کرتا ہے۔ گویا سرسیّد، آزاد اور حالی کے لکھے ہر لفظ کو نوآبادیاتی مقاصد کا ترجمان قرار دیتا ہے اور اس امر کو زیرِ غور تک نہیں لاتا کہ علمی اور تخلیقی میدانوں میں ایک ہی شخصیت ایک سے زیادہ موٴقف یا پوزیشن کی حامل ہوسکتی ہے اور ایک ہی موٴقف، ایک سے زیادہ مضمرات کا حامل ہوسکتا ہے۔ ایک ہی موٴقف اگر آبادکار کو تقویت پہنچاتا ہے تو مقامی ثقافت کو بھی قوت پہنچا سکتا ہے، خاص طور پر اس صورت میں جب مقامی ثقافت، بعض تاریخی وجوہ سے اپنے اندر علم و اقدار کا خلا محسوس کر رہی ہو۔ تاہم اس بات کے جائزے کی اشد ضرورت ہوتی ہے کہ کہاں خلا ناگزیز تاریخی ضرورت کی پیداوار ہے اور کہاں نوآبادیاتی یا کسی دوسرے مقتدرہ کے نوآبادیاتی مقاصد نے خلا کو جنم دیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں کسی ثقافت میں نئے علوم، اقدار اور نئی ثقافتی سرگرمیوں کے لیے طلب دو طرح کی ہوتی ہے۔ ایک از خود

ثقافت کے باطن سے، ایک داخلی دباؤ کے تحت پیدا ہوتی ہے اور دوسری جسے آئیڈیالوجیکل طریقے سے پیدا کیا جاتا ہے۔ کسی ثقافت کی حقیقی طلب دراصل اس کے تصورِ کائنات سے پھوٹتی ہے اور اس لیے جب ثقافت، نئے تاریخی حالات یا نئے سوالات سے دوچار ہوتی ہے اور ان سوالات کے جوابات، اس ثقافت کا اپنا تصورِ کائنات فراہم کرنے سے قاصر ہوتا ہے۔ یہ کم و بیش وہی صورت حال ہے جو مذہب کو فلسفے اور سائنس سے دوچار ہونے سے درپیش ہوتی ہے — آئیڈیالوجیکل طلب میں کسی ثقافت کو مسخ کرنے، غلط تعبیریں کرنے کے بعد عدم تحفظ کے خوف آمیز احساس میں مبتلا کر دیا جاتا ہے اور پھر اس احساس کے مداوے کی طلب پیدا کی جاتی ہے۔ یہ عین ممکن ہے نوآبادیاتی عہد میں ایک ثقافت بہ یک وقت حقیقی اور آئیڈیالوجیکل طلب کی زد پر ہو اور دونوں کے سلسلے میں وہ ثقافت آبادکار کے علوم اور ثقافت کی طرف آرزو مندانہ نظروں سے دیکھے۔

ان معروضات کا مقصد اس بات پر اصرار کرنا ہے کہ اگر مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، نوآبادیاتی عہد کی ثقافتی صورتِ حال کی مختلف سطحوں کو لحاظ میں نہیں رکھتا؛ نوآبادیاتی عہد کے ہر تاریخی رجحان اور ثقافتی سرگرمی کو کھینچ تان کے استعماری مفہوم و مقصد سے جوڑتا ہے؛ اس ثقافتی منطقے پر مرکوز نہیں ہوتا جہاں آبادکار، طاقت کی مختلف شکلوں سے بگاڑ، استحصال کا مظاہرہ کرتا ہے اور نتیجتاً ردِ عمل جنم دیتا ہے — تو یہ بجائے خود استعماری مطالعے کی ایک شکل ہے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، ثقافت اور فکر کو استعمار کی مخفی اور عیاں زنجیروں سے رہائی دلاتا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ ایڈورڈ سعید، *Culture and Imperialism* (ونٹاژ، انگلینڈ، ۱۹۹۴ء) ص: ۶۔

۲۔ ایڈورڈ سعید کے اصل الفاظ یہ ہیں:

"…. 'Imperialism means the practice, the theory, and the attitudes of a dominating metropolitan centre ruling a distant territory; 'colonialism' which is almost always a consequence of imperialism, is implanting of settlements on distant territory."

[*Culture and Imperialism*، ص: ۸]

۳۔ انس (C.L. Innes) کے اپنے الفاظ یہ ہیں۔

"…. acknowledges the importance of power relations in that cultural exchange the degree to which the colonizer imposes a language, a culture and a set of attitudes, and the degree to which the colonized people are able to resist, adapt to or subvert that imposition."

[سی ایل انس، The Cambridge Introduction to Postcolonial Literatures in English (کیمبرج یونیورسٹی
پریس، کیمبرج، ۲۰۰۷ء) ص: ۲]

۴۔ "…. Not all societies are "post-colonial" in the same way. But this does not mean they are not "post - colonial" in any way."

[اسٹوارٹ ہال، The Post-colonial Question (روٹلیج، لندن، ۱۹۹۶ء) ص: ۲۴۵]

۵۔ فرانز فینن، افتادگانِ خاک، (ترجمہ: محمد پرویز، سجاد باقر رضوی) (نگارشات، لاہور، ۱۹۹۶ء) ص: ۳۱۔

۶۔ میکالے کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"We must at present do our best to form a class who may be interpreting between us and the millions whom we govern — a class of persons, Indian in bloods and colour, but English in tastes, in opinions, in morals and in intellect."

[ٹی بی میکالے، Macaulay's Minutes، مشمولہ میکالے اور برصغیر کا نظام تعلیم، سید شبیر بخاری (آئینہ
ادب، لاہور، ۱۹۸۶) ص: ۷۴]

۷۔ "It is less a property than a strategy, and its effects cannot be attributed to an appropriation but to disposition, manoeuvres, tactics, techniques, functions."

[گل ڈیلیوزے، Foucault، (ترجمہ: سی آن ہارڈ) (کنٹی نیم، انڈیا، ۲۰۰۷ء) ص: ۲۲]

۸۔ اسد محمد خاں، جو کہانیاں لکھیں (اکادمی بازیافت، کراچی، ۲۰۰۶ء) ص: ۲۰۱۔

۹۔ ایڈورڈ سعید کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"…. It (orientalism) is, above all, discourse, that is by no means indirect, corresponding relationship with political power in the raw, but rather is produced and exists in an uneven exchange with various kinds of power, shaped to a degree by the exchange with power political (as with a colonial or imperial establishment), power intellectual (as with reigning sciences like comparative linguistics or anatomy, or any of the modern policy sciences), power cultural (as with orthodoxies and cannons of taste, texts, values), power moral (as with ideas about what "we" do and what "they" cannot do or understand as "we" do).

[Orientalism (پینگوئن بکس، انگلینڈ، ۱۹۹۵ء، [۱۹۷۸ء]) ص: ۱۲]

۱۰۔ فرانز فینن، How do we extricate our selves، (ترجمہ: چارلس لیم مارک میم)، (گرو پریس، نیویارک، ۱۹۶۷ء)
ص: ۱۴۔

علم اور طاقت: نوآبادیاتی سیاق میں

The conquest of India was a conquest of knowledge.
(Bernard S Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge*, p16)

خیال تو کرو، ۳۵ کروڑ انسان اور ایک لاکھ سے بھی کم انگریز ان پر مزے سے حکومت کرتے ہیں اور حکومت بھی کیسی حکومت! ہندوستان میں ذلیل سے ذلیل انگریز کا رتبہ بڑے سے بڑے ہندوستانی سے بڑھ کر ہے۔ یہاں انگلستان میں چاہے انگریز مرد ہمارے جوتے صاف کرتے اور انگریز لڑکیاں ہم سے محبت کریں مگر سوئز کے اس پار تو ہم سب ''کالا لوگ''، ''نیٹوز'' غلاموں سے بدتر سمجھے جاتے ہیں۔
(سجاد ظہیر، لندن کی ایک رات، ص: ۷۳)

دس انگریزی سپاہیوں نے دس ہزار نیٹوز کو فساد کرنے سے روکا۔ ایک گورا زخمی ہوا اور پندرہ نیٹوز کی جان گئی۔
(ایضاً، ص: ۷۹)

کیا یہ محض مبالغہ یا مغالطہ ہے جسے انگریزی استعمار سے مرعوب و خوف زدہ ہندوستانی ذہن نے گھڑ لیا ہے یا کوئی طلسم ہے کہ ۳۵ کروڑ انسانوں کی عددی طاقت محض ایک لاکھ لوگوں (جن میں فقط چار ہزار یورپی انتظامی افسران شامل تھے) کے مقابلے میں بے اثر ہو جاتی ہے؟ اگر طلسم ہے تو شاید داستانی طلسم ہے کہ ہندوستانیوں کی اپنے ملک میں کایا کلپ ہو جاتی ہے: وہ ہندوستانی کے بجائے کالے اور نیٹوز بن جاتے ہیں، اپنی مقامی، حقیقی، انسانی شناخت سے محروم ہو جاتے ہیں، اسی لیے ایک گورے کو زخمی کرنے کے جرم کا کفارہ پندرہ نیٹوز کی جانوں کا نذرانہ پیش کرنے ہی سے ادا ہو سکتا ہے۔ تاریخ کے اس عجیب و غریب واقعے کو جدید عہد کا طلسم ہی کہنا چاہیے جو دراصل علم اور طاقت کے گٹھ جوڑ کا نتیجہ ہے۔

علم طاقت ہے۔ فرانس بیکن کے اس مقولے پر یورپ کے جدید عہد کی پرشکوہ اور ہیبت ناک عمارت استوار ہوئی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یورپ اسی مقولے کی مشعل لے کر سمندری مہمیں طے کرتا، ایشیا و افریقا پہنچا اور یہاں کے ملکوں کو نوآبادیات کا طوق پہنانے میں کام یاب ہوا۔ یہ محض اتفاق نہیں کہ جن دنوں بیکن سفنکس کی اسطورہ کو سائنس کا استعارہ قرار دے رہا تھا، جس میں ایڈی پس سفنکس کی پہیلیوں کا جواب دے کر تھیبس کا بادشاہ بن جاتا ہے یعنی تھیبس کی پراسراریت کا پردہ چاک کر کے اور اس کا علم حاصل کر کے طاقت و اقتدار حاصل کر لیتا ہے، انھی دنوں برطانیہ سوئز کے اس پار کا علم حاصل کرنے اور اپنے اقتدار کی راہ

سفنکس کی اسطورہ کا کوئی گہرا تعلق نوآبادیات کے ساتھ جوڑنا شاید دور کی کوڑی لانے کے مترادف ہو، مگر اس کی جو تعبیر بیکن نے کی ہے وہ علم اور طاقت کے گہرے رشتے پر روشنی ضرور ڈالتی ہے اور علم و طاقت کا یہی گہرا سمبندھ نوآبادیات کی ریڑھ کی ہڈی ہے۔ تھیبس کے قریب پہاڑی کے پتلے سے ابھار پر مقیم دوشیزاؤں کی شکل اور آواز، پرندے کے بازو اور مرغ کے پنجے رکھنے والی سفنکس راہ گیروں کو قید کر کے ان سے پہیلیاں پوچھتی۔ اگر وہ قسمت کے مارے پہیلیاں نہ بوجھ سکتے تو جان سے ہاتھ دھوتے۔ بالآخر اہل تھیبس نے اعلان کیا کہ جو شخص ان پہیلیوں کو بوجھ لے گا، اسے بادشاہ بنا دیا جائے گا۔ ایڈی پس (جس کا لغوی مطلب ٹیڑھے پاؤں والا ہے) جان کی بازی لگانے کے لیے تیار ہو گیا۔ سفنکس نے پوچھا کہ وہ جان دار کون سا ہے جو پیدائش کے وقت چار پاؤں پر، پھر دو پاؤں، اس کے بعد تین اور آخر میں پھر چار پاؤں پر چلتا ہے۔ لنگڑے پن کی وجہ سے آہستہ رو ایڈی پس نے ترنت جواب دیا: انسان۔ ایڈی پس فتح یاب ہوا۔ سفنکس قتل ہوئی۔ ایڈی پس تھیبس کا بادشاہ بن گیا۔ اب دیکھیے بیکن اس کہانی کی کیا تعبیر کرتا ہے۔

> سفنکس کی پہیلیاں مجموعی طور پر دو طرح کی ہوتی ہیں۔ ایک کا تعلق اشیا کی ماہیت (Nature) کے ساتھ ہے، دوسری کا رشتہ فطرت انسانی کے ساتھ ہے۔ اس طرح ان پہیلیوں کو حل کرنے کی صورت میں دو طرح کی سلطنتیں انعام میں پیش کی جاتی ہیں۔ ایک کا تعلق فطرت کے ساتھ ہے اور دوسری کا انسان کے ساتھ ..... اگر کوئی شخص انسان کی فطرت سے پوری آگاہی رکھتا ہو تو پھر وہ اپنی قسمت اپنی مرضی کے مطابق بنا سکتا ہے، وہ گویا پیدائشی طور پر سلطنت کا حق دار ہے۔[۱]

گویا اگر آپ فطرت، فطرت انسانی (اور ثقافت انسانی) کا علم حاصل کر لیتے ہیں تو انھیں اپنی مرضی کے مطابق بنا سکتے اور ان پر حکمرانی کے حق دار ہو سکتے ہیں۔ اس طور جدید یورپ میں طاقت و اقتدار کا بالکل نیا پیراڈائم وجود میں آیا جو پرانے امپیریل پیراڈائم سے یک سر مختلف تھا۔ پرانے امپیریل پیراڈائم کی کلاسیکی مثال سکندر اعظم کے درباری فلسفی انکساندر کے وہ خیالات ہیں جو اس نے سکندر اعظم کو اپنے دوست کلی توس کے قتل پر متاسف دیکھ کر کہے تھے۔

> آخر یہ سکندر ہے؛ شہنشاہ عالم! وہ ان لوگوں کے قانون اور پابندیوں کے ڈر سے، ایک غلام کی طرح روئے جا رہا ہے، جن کے لیے خود اسے ایک قانون ہونا چاہیے۔ کیا آپ اس قول کا مطلب نہیں جانتے کہ انصاف کی نشست خدا کے دائیں ہاتھ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ بھی خدا کی طرف سے ہوتا ہے، عین حق ہے اور اسی طرح زمین پر بادشاہ جو کچھ بھی کرتا ہے (عین حق ہے)۔ پہلے بادشاہ کو اور پھر باقی لوگوں کو، یہی خیال کرنا چاہیے۔[۲]

گویا پرانے امپیریل پیراڈائم میں طاقت کا مرکز صرف بادشاہ کی ذات تھی۔ یہی نہیں ہر قسم کی طاقت

بادشاہ کی ذات میں اسی طرح جمع تھی جس طرح خدا میں۔ وہ زمینی خدا تھا۔ اس پر کسی قانون کا اطلاق نہیں ہوتا تھا۔ وہ خیر و شر سے ماورا اور لوگوں کے خوف سے آزاد تھا۔ لہٰذا کسی کے آگے جواب دہ نہیں تھا مگر ہر ایک اس کے آگے جواب دہ تھا اور بادشاہ کے ہر عمل کو تسلیم کرنے کا پابند تھا۔ بادشاہ کا خدا ہونا اس کے خدا ہونے کے علم کی بنا پر تھا۔ خدا ہونے کا علم ہی، اس کے ہمہ مقتدر ہونے کا باعث تھا۔ لہٰذا علم اور طاقت کا مجموعہ پرانا ہے۔ امپیریل پیراڈائم میں بادشاہ کے علم میں (کہ وہ بادشاہ ہے، خدا ہے) اضافہ کرنے اور اسے مستحکم کرنے میں دربار سے وابستہ اہل علم و فضل اور شعرا کا بنیادی کردار تھا۔ سکندر اعظم کی تربیت میں ارسطو نے حصہ لیا تھا، مگر ارسطوئی فلسفے کی ہلکی سی جھلک بھی سکندر اعظم کی شخصیت میں نظر نہیں آتی۔ جس کا صاف مطلب ہے کہ امپیریل پراڈائم میں ارسطو نہیں، الکساندر کی جگہ تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ علم اور طاقت کے پرانے رشتوں میں، فلسفی اور شعرا، بادشاہ وقت (خواہ وہ کوئی بھی ہو: اپنے باپ کا قاتل، بھائیوں کا دشمن، لاکھوں لوگوں کا خون بہانے والا، ہر رات ایک نئی عورت سے لذت یاب ہونے والا یا واقعی انصاف پسند) کی مدح کرنے والے، اسے خدا کی طرح عظیم، ناقابل شکست اور لازوال باور کرنے والے ہوتے اور بادشاہ وقت انھیں خطابات، درباری مناصب اور خلعت و دولت سے نوازنے والے ہوتے۔ ان میں ارسطو استثنائی حیثیت رکھتا تھا۔ دونوں کو دو مختلف قسم کا اقتدار درکار تھا: ایک کو لوگوں پر اور دوسرے کو اپنے ہم پیشہ افراد پر۔ سو دونوں ایک دوسرے کی ضرورت تھے۔ غالب اور ذوق کی کش مکش کو اس تناظر میں بھی دیکھے جانے کی ضرورت ہے۔

جدید یورپ میں متعدد وجوہ سے علم اور طاقت کا یہ پیراڈائم ناکام ہو گیا، اس لیے نئے پیراڈائم نے رفتہ رفتہ پر پرزے نکالے۔ حقیقت یہ ہے کہ سترہویں صدی کے اواخر سے اکیسویں صدی کے اوائل تک یہی نیا پیراڈائم ترقی پاتا رہا ہے اور نوآبادیاتی نظام اور اسی کی پرانی اور نئی شکلوں میں ایک بنیادی عنصر کے طور پر کارفرما رہا ہے۔

امپیریل عہد میں علم اور طاقت کے تصورات سادہ تھے، اس لیے ان کے درمیان رشتہ بھی سیدھا سادہ اور متعین تھا، مگر نوآبادیات میں علم اور طاقت کے تصورات میں پیچیدگی در آئی۔ دونوں کے مفاہیم اور دائرہ ہائے عمل میں وسعت اور تنوع پیدا ہو گیا، اس لیے دونوں کے رشتے بھی پیچیدہ اور تہ در تہ ہوتے چلے گئے۔ بیکن نے سفنکس کی تعبیر میں دونوں کے رشتے کی ایک تہ کو منکشف کیا۔ اس تہ کی واضح خصوصیت تو یہ ہے کہ فطرت اور انسان کے علم میں کوئی فرق نہیں۔ آپ فطرت (کے قوانین) سے آگاہ ہو کر اسے تسخیر کر

سکتے اور اپنے مقاصد کے تحت بروئے کار لا سکتے ہیں۔ یہی صورت انسان کے علم کے ساتھ ہے۔ انسانی فطرت کا علم، انسان پر تصرف کو ممکن بناتا ہے۔ آگے چل کر آگست کومتے نے ثبوتیت کے جس فلسفے کو متعارف کروایا، اس میں فطرت اور انسان یا نیچر اور کلچر کے علم کو ایک ہی درجہ، یعنی سائنسی درجہ دے دیا گیا۔

کومتے تک پہنچتے پہنچتے علم اور طاقت کے رشتے کے سلسلے میں پیراڈائم شفٹ مکمل ہو جاتا ہے۔ کومتے نے انسان کے عمرانی ارتقا کے تین مراحل کی نشان دہی کی۔ (ا) دینیاتی مرحلہ، جس میں اشیا، انسان کی تمثیل ہوتی، انسانی اوصاف رکھتی ہیں؛ فطرت اور انسانی دنیا کو نظر نہ آنے والی قوتوں کے تابع خیال کیا جاتا ہے۔ ان قوتوں کا علم، جس شے یا شخص میں تصور کیا جاتا ہے، وہی حاکم اور طاقت و اقتدار کا منبع ہوتا ہے۔ (ب) مابعد الطبیعیاتی مرحلہ: اس میں ماورائی قوتوں میں اعتقاد برقرار رہتا اور انھیں کائنات کا اصول اوّل خیال کیا جاتا ہے۔ اس مرحلے میں آفاقی کلیے اور تعقلات قائم کیے جاتے ہیں اور یہی کلیے ہر قسم کی طاقت اور علم کا سرچشمہ ہوتے ہیں (طاقت و علم کا امپیریل پیراڈائم اس عہد میں کارفرما ہوتا ہے، بادشاہ ہر قسم کی طاقت اور علم کا سرچشمہ ہوتا ہے۔) (پ) ثبوتیت یعنی پازیٹوزم کا مرحلہ، اس میں اعتقاد پر مشاہدے اور تجربے کو فوقیت حاصل ہو جاتی ہے۔ ماورائی قوتوں پر یقین کے بجائے ان کے علم کی سعی اور ان کی تشریح کی جانے لگتی ہے۔ ثبوتیت کی خاص بات یہ ہے کہ یہ فطرت اور انسان یا نیچر اور کلچر کے علم کو یکساں خیال کرتی ہے، بالکل بیکن کی طرح، کومتے دونوں کے علم کو سائنسی خیال کرتا ہے۔ دونوں کے لیے یکساں طریقہ تحقیق کی سفارش کرتا ہے۔ فزیالوجی اور سوشیالوجی میں کوئی بنیادی فرق نہیں دیکھتا۔[۳] چناں چہ یورپ میں طبعی اور سماجی سائنس کو یکساں اہمیت ملی۔

اس بات پر کم ہی توجہ دی گئی ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ ثبوتیت اور نوآبادیات میں خاص قسم کا تعلق ہے۔ یہ محض اتفاق نہیں ہے کہ یورپی تاریخ میں جو مرحلہ یا عہد ثبوتیت کا ہے، وہی نوآبادیات کا بھی ہے۔ جان اسٹوارٹ مِل اپنی آپ بیتی میں لکھتا ہے کہ ''کومتے کا نام آفاقی طور پر معروف تھا اور اس کے نظریات کی عمومی خصوصیت وسیع پیمانے پر جانی پہچانی تھی۔''[۴] مِل نے نہ صرف آگست کومتے اور ثبوتیت کے عنوان سے دو مضامین تحریر کیے، بل کہ کومتے کے نظریات سے استفادے کا اعتراف بھی کیا ہے۔ یہ ڈھکی چھپی بات نہیں کہ انیسویں صدی کی برطانوی سیاسی، سائنسی، فلسفیانہ فکر پر مل کے گہرے اثرات ہیں۔ یہی نہیں، مل ۱۸۵۶ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی میں نہایت اہم عہدے پر فائز رہے اور بعد ازاں ممبر پارلیمنٹ بھی بنے۔ بلاشبہ نوآبادیات کے قیام میں اسی سائنسی فکر سے اچھا خاصا کام لیا گیا ہے جسے فطری اور عمرانی مظاہر کے

مطالعے میں یکساں طور پر بروئے کار لانے پر زور دیا گیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں ثبوتیت نے علم اور طاقت کے اس رشتے کو زیادہ واضح اور زیادہ مستحکم کیا، جس کی بنیاد بیکن نے رکھی۔

یہاں اس نکتے کو واضح کرنے کی اشد ضرورت ہے کہ علم اور طاقت کا رشتہ فطری اور منطقی نہیں، ثقافتی اور آئیڈیالوجیکل ہے۔ یعنی کسی فطری مظہر یا سماجی صورتِ حال کے علم کا لازمی اور منطقی مطلب، ان پر اجارہ اور اقتدار حاصل کرنا نہیں ہے اور نہ کسی شے پر اقتدار کا لازمی مفہوم اس کا علم رکھنا بھی ہے۔ اصل یہ ہے کہ کسی شے کا علم اس شے سے متعلق کئی اطراف وا کرتا ہے۔ یہ اطراف ایک جانب خود اس شے میں پیوست ہیں تو دوسری جانب ثقافت میں۔ ثقافتی جانب ''کھلنے والی اطراف'' ہی میں علم اور طاقت میں رشتہ قائم ہوتا ہے۔ گویا وسیع معنوں میں یہ ثقافت ہی ہے جو علم کو طاقت میں بدلتی یا علم سے طاقت حاصل کرتی یا علم کو اجارے کا ذریعہ بناتی ہے۔ اگر علم خود طاقت ہوتا یا علم حاصل کر لینے کا مطلب اقتدار و اجارہ حاصل کر لینا ہوتا تو یکساں سائنسی و سماجی علم رکھنے والے یکساں طور پر طاقت ور ہوتے اور یکساں طور پر عالمی معاملات میں طاقت کو یکساں انداز میں بروئے کار لاتے۔

اگر ایسا نہیں ہے اور یقیناً ایسا نہیں ہے تو اس کا صاف مطلب ہے کہ علم اور طاقت میں رشتہ ثقافتی اطراف ہی میں استوار ہوتا ہے۔ واضح رہے کہ ثقافتی اطراف میں اس نوع کا کوئی اصرار نہیں ہوتا کہ لازماً علم اور طاقت ہی کا رشتہ قائم کیا جائے۔ ثقافتی اطراف میں تو بس رشتوں کی استواری کے امکانات ہوتے ہیں۔ کسی ایک امکان کی طرف توجہ کرنے اور بروئے کار لانے کا فیصلہ تو نقطۂ نظر، حکمت عملی اور مقصد کے ہاتھوں ہوتا ہے۔ جتنا امکان علم کو طاقت سے جوڑنے کا ہوتا ہے، اتنا ہی امکان علم کو آزادی، مجموعی انسانی عظمت اور اخلاقی و روحانی ارتفاع سے وابستہ کرنے کا ہوتا ہے۔ گویا اشیا و مظاہر کا علم خود کسی خاص بات کا تقاضا نہیں کرتا اور نہ ہی یہ علم کی لازمی و ازلی خصوصیت ہے کہ وہ طاقت و تصرف کا ذریعہ یا آلہ کار بنے۔ مزے کی بات یہ ہے کہ ساری گڑبڑ بھی یہیں سے پیدا ہوئی ہے۔ علم اس چھڑی کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے جو بھیڑوں کو ہانکنے، جانوروں کو سدھانے، مشکل پہاڑی رستوں پر مسافروں یا نابیناؤں کا سہارا بننے کی یکساں اہل ہوتی ہے۔

غور کیجیے کہ سفنکس کی پہیلی بوجھنے یا اس کا علم حاصل کر لینے سے دو نتیجے برآمد ہوئے۔ ایڈی پس کی جان محفوظ رہی اور اہل تھیبس کو سفنکس کے عذاب سے نجات ملی۔ لیکن جب بیکن اسطورہ کی تعبیر میں پہلے نتیجے پر توجہ اور دوسرے سے صرف نظر کرتا ہے تو گویا دو امکانات میں سے ایک امکان کا انتخاب کرتا ہے۔

ایک امکان علم کو آزادی سے جوڑنے کا تھا، دوسرا علم کو طاقت سے۔ سفنکس کے علم نے ایڈی پس کو طاقت اور اہل تھیبس کو آزادی بخشی تھی۔ سوچنے کی بات ہے کہ ایڈی پس کا بادشاہ بننا بڑا واقعہ تھا یا اہل تھیبس کا موت اور قید سے آزادی حاصل کرنا؟ شخص واحد کا سفید و سیاہ کا مالک بننا اہم تھا یا انبوہ کثیر کا آزادی سے سانس لینا؟ بیکن اپنے تجزیے میں یہ سوال نہیں اٹھاتا۔ اس کی نگاہ اس طرف اٹھی ہی نہیں کہ سفنکس کے علم نے اگر ایڈی پس کے سر پر تاج شاہی رکھا تو اہل تھیبس کو قید و مرگِ بے پایاں سے نجات بھی دی۔ اس کے نزدیک علم کا انعام طاقت ہے؛ آزادی اور نجات نہیں۔ طاقت ایک فرد کو ملی اور بے پایاں ملی جب کہ نجات اور آزادی ہزاروں لاکھوں کو ملی۔ اس طور علم اور طاقت میں جو رشتہ قائم ہوا، اس میں طاقت ایک مخصوص اقلیت میں مرتکز ہوئی، جس کا نشانہ اکثریت بنی۔

متعدد امکانات میں سے کسی ایک امکان کا انتخاب اتفاقی معاملہ ہے نہ اس میں کوئی ماورائیت ہے۔ یہ سیدھا سادا آئیڈیالوجیکل معاملہ ہے۔ علم اور طاقت کا رشتہ بھی صریحی طور پر آئیڈیالوجیکل ہے۔

موریس لیئے نے آئیڈیالوجی کی وضاحت میں ایک اہم نکتہ یہ پیش کیا ہے کہ ''آئیڈیالوجی کا جوہر یہ ہے کہ یہ مذہب اور توہم سے عام طور پر وابستہ جذبات کو فلسفے سے جوڑ دیتی ہے''[۵]۔ فلسفے میں جذبات کا عمل دخل نہیں اور مذہب اور توہم اندھے جذبات کے حامل ہیں۔ فلسفے میں عقلی توجیہات ہوتی اور مذہب و توہم میں اندھی بے پناہ جذباتی اپیل اور طاقت ہوتی ہے۔ لہٰذا آئیڈیالوجی کو وجود میں لانے کا مطلب الٹی گنگا بہانا ہے۔ ایک عقلی عنصر کو اندھے جذبات میں ملفوف کرنا ہے یا اندھے جذبات کی پوٹ پر عقلی توجیہہ کی گرہ لگانا ہے۔ یہاں آپ مذہب و توہم کے ساتھ قوم پرستی اور نسل پرستی کے جذبات کا اضافہ بھی کر لیجیے۔ جب انھیں آئیڈیالوجی بنایا جاتا ہے تو ان کی عقلی توجیہات بھی کی جانے لگتی ہیں۔ ان کی بنیاد پر ایک باقاعدہ فلسفیانہ نظام گھڑ لیا جاتا ہے جو ہمیشہ غیر عقلی جذباتی اپیل رکھتا ہے۔ یہی صورت علم کو طاقت سے ہم رشتہ کرنے یا علم کو طاقت میں بدلنے کے ضمن میں ہوتی ہے۔ سفنکس کی تمثیل پر مزید ایک نظر ڈالیے۔ ایڈی پس کے پاس علم تھا۔ وہ سفنکس کی پہیلی کی گرہ کشائی کا علم رکھتا تھا، مگر اس علم میں بجائے خود طاقت نہیں تھی۔ اس کے علم میں شاہی طاقت مضمر نہیں تھی جو اسے اہل تھیبس سے ممتاز کرتا تھا۔ یہ طاقت اہل تھیبس کے اس توہم میں مضمر تھی کہ ان کا نجات دہندہ ہی ان کا بادشاہ ہوگا۔ گویا ایڈی پس کو شاہی طاقت اہل تھیبس کے توہم یا وسیع معنوں میں ان کے کلچر کے علم سے حاصل ہوئی۔

اگر ہم نوآبادیات اور نوآبادیاتی سیاق میں پیدا ہونے والے علم پر ایک نظر ڈالیں تو ہمیں یہ سمجھنے میں

دیر نہیں لگتی کہ اہل تھیبس، ایشیا و افریقہ کی نوآبادیاں ہیں اور ایڈی پس یورپی آبادکار ہے۔ ایشیا و افریقہ، اہل تھیبس کی مانند فلاکت کا شکار ہیں۔ یورپی آبادکار ایڈی پس کی طرح علم سے لیس۔ آبادکاروں نے ایشیا و افریقا کی ثقافت کو سفنکس کی طرح پراسرار سمجھا۔ ان کے اسرار کا علم حاصل کیا اور پھر ان ممالک کی ثقافت، عقائد، توہمات سے آگاہی حاصل کی۔ اسی علم اور آگاہی کے زور پر ان پر حکومت کی۔ گویا انھوں نے ٹھیک ایڈی پس کی طرح، علم کو اپنی طاقت کا ذریعہ بنایا۔ نوآبادیوں کی فلاکت کو دور کرنے کا وسیلہ نہیں بنایا۔

نوآبادیاتی سیاق میں علم کا تصور سراسر مادی اور افادی ہے۔ اس سیاق میں کسی ایسے علم کی گنجائش نہیں جسے براہِ راست بروئے عمل میں نہ لایا جا سکے یا جس کی بنیاد پر ایک حقیقی تبدیلی نہ پیدا کی جا سکے۔ یہ تبدیلی آبادکار کے اپنے افادی نقطۂ نظر کے تابع ہوتی ہے۔ اس تناظر میں شمالی ہندوستان کے انتظامی عہدے دار ڈبلیو کروک کے یہ خیالات ملاحظہ کیجیے جو انھوں نے اپنی کتاب شمالی ہندوستان کا عوامی مذہب اور لوک روایت: ایک تعارف (The Popular Religion and Folklore of Northern India) (مطبوعہ ۱۸۹۴ء) میں لکھے ہیں:

> اس کتاب کی تصنیف میں میرے پیش نظر سہ گونہ مقاصد رہے ہیں۔ اوّل یہ کہ میں نے تمام افسروں کے استعمال کے لیے ان دیہی لوگوں کے عقائد سے متعلق کچھ معلومات جمع کرنا چاہی ہیں، جن سے ان افسروں کو واسطہ رہتا ہے۔ یہ کسی حد تک انھیں ان نسلوں کی پر اسرار داخلی زندگی کو سمجھنے کے قابل بنائیں گی جن کے درمیان رہنا ان کا مقدر ٹھہرا ہے۔ دوم، امید کی جا سکتی ہے کہ یہ تعارفی خاکہ اس ملک کے ان تعلیم یافتہ مقامی لوگوں کو خصوصاً تحقیق پر مائل کرے گا جنھوں نے ابھی بہت کم ایسا لکھا ہے جس سے یورپی ان کی اپنی دیہی برادری سے متعلق بھرپور اور ہمدردانہ علم حاصل کرنے کے قابل ہو سکیں۔ آخری یہ کہ چوں کہ میں نے حقائق کی بنیاد پر نظریہ سازی کرنے سے زیادہ حقائق جمع کرنے کی کوشش کی ہے، لہٰذا مجھے امید ہے کہ ان صفحات میں یورپی علما کو جانے پہچانے اصولوں کی کچھ تازہ مثالیں ملیں گی۔[۶]

ڈبلیو کروک کے یہ خیالات، نوآبادیاتی سیاق میں علم اور طاقت کے رشتے کی بیش تر سطحوں کو منکشف کرتے نظر آتے ہیں۔ مثلاً پہلی اہم سطح یہ ہے کہ نوآبادیوں کے علم کے اکثر خالق وہ سرکاری عہدے دار ہیں جنھیں مقامی لوگوں (یعنی نیٹوز) سے واسطہ رہتا تھا۔ یورپی انتظامی افسر، نیٹوز سے فاصلہ رکھنا بھی ضروری سمجھتا تھا اور نیٹوز کا مکمل علم بھی حاصل کرنا چاہتا تھا۔ اس میں گریز اور کشش کے باہم مخالف جذبات تھے۔ اگرچہ کشش نیٹوز کے لیے فی ذاتہٖ نہیں، ان کے علم کے لیے تھی۔ یہ انتظامی افسر سیاح تھے نہ عمومی انسانی

تجس کے حامل افراد، جنھیں نیٹوز کا ''غیر یورپی'' اور اجنبی طرز زندگی حیرت میں مبتلا کرتا ہو اور وہ ان کے بارے میں گہری دلچسپی کے ساتھ زیادہ سے زیادہ جاننے کی آرزو رکھتے ہوں۔ حقیقت یہ ہے کہ انتظامی افسر سرتاپا ''کولونائزر'' تھے۔ ان کی روحیں عمومی انسانی تجسس اور آگاہی کی بے غرض طلب سے بے قرار نہیں تھیں، مگر ایک اور قسم کی جستجو ان کے ذہنوں میں مسلسل کھد بد کرتی رہتی تھی جسے ایک آبادکار، توسیع پسند اور اقتدار پسند کی جستجو قرار دیا جا سکتا ہے۔ وہ نوآبادیوں سے متعلق ہر چھوٹی بڑی تفصیل، ان کے جغرافیے، آبادی، ان کے عقائد، توہمات، ان کی تاریخ، سیاست، معاشرت، ادبیات، ان کے مکمل طرز زندگی، ان کی ثقافت کی جملہ سطحوں کا علم حاصل کرنا چاہتے تھے۔ انھیں اچھی طرح معلوم تھا کہ یہ علم، طاقت میں بدلنے کا دوگونہ امکان رکھتا ہے۔ کولونائزر کی طاقت اور نیٹوز کی طاقت۔ انھیں ان دو میں سے ایک امکان کے انتخاب میں کبھی دقت پیش نہیں آئی۔ ڈبلیو کروک جب لگی لپٹی رکھے بغیر یہ کہتے ہیں کہ انھوں نے شمالی ہندوستان کے دیہی نیٹوز کے عقائد اور توہمات کو برطانوی انتظامی افسروں ہی کے لیے جمع کیا ہے تا کہ وہ ہندوستانیوں کی پر اسرار داخلی زندگی کا علم حاصل کر سکیں تو وہ اس علم کو کولونائزر کی طاقت بنانے کا اعلان کرتے ہیں۔

یہاں بعض باتیں خاص طور پر توجہ طلب ہیں۔ ایک یہ کہ محکوموں کی پر اسرار داخلی زندگی یا ان کے عقائد اور توہمات کا علم انتظامی افسروں کے کیوں کر کام آ سکتا ہے؟ یہ سوال ہندوستان سمیت بیش تر ایشیائی ممالک میں نافذ کردہ نوآبادیاتی نظام کی منفرد خصوصیت کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔ محکوموں کی پر اسرار داخلی زندگی کی جستجو اسی وقت ہو سکتی ہے جب آبادکار محکوموں کو قابو میں رکھنے کے لیے طاقت کے متشددانہ استعمال کا راستہ ترک کرتا ہے۔ سرتاپا آبادکار، جاہ پرست اور اقتدار پسند ہونے کے ناطے، محکوموں پر ہمہ جہت قبضہ چاہتا ہے۔ ان کے باطن میں چھپے جذبہ بغاوت کی آگ سے خود کو برابر بچانا چاہتا ہے، مگر اس کے لیے وہ طاقت کی دوسری صورتوں کو کام میں لاتا ہے۔ محکوموں کی پراسرار داخلی زندگی کو جاننے کا مطلب، ان کے وجود کی پہیلی کو جاننا ہے؛ ان کی طاقت اور کم زوری کے منابع کا علم حاصل کرنا ہے۔ نیز یہ جاننا ہے کہ کمزوری کا استحصال کیسے کیا جا سکتا ہے اور طاقت کو ابھرنے سے کیسے روکا جا سکتا ہے۔ گویا آبادکار سمجھتا ہے کہ اگر وہ نیٹو کے وجود کی پہیلی بوجھ لے گا تو وہ اس کی گرفت میں رہے گا۔ دوسرے معنوں میں آبادکار کا خیال ہوتا ہے کہ مقامی لوگوں پر ایک ہمہ جہت قسم کی حاکمیت کے لیے ضروری ہے کہ ان کی ثقافت کا مکمل اور یورپی حوالے سے مستند علم حاصل کیا جائے۔

ثقافت کی تین سطحوں کی بالعموم نشان دہی کی گئی ہے[۷] ایک: زندہ ثقافت، جسے کسی سماج کے افراد

کسی خاص لمحے میں جی رہے ہوتے ہیں۔ ثقافت کی یہ سطح، بہتے پانی کی طرح ہوتی ہے۔ لہٰذا اس تک رسائی اسی خاص لمحے میں ہوسکتی ہے۔ دوم: محفوظ کی گئی ثقافت، جسے تحریری، نقشی، صوتی کسی بھی طریقے سے محفوظ کرلیا گیا ہو۔ اس میں آرٹ کی مختلف صورتوں سے لے کر روزمرہ زندگی کا کوئی بھی ثقافتی مظہر شامل ہوسکتا ہے اور ان کا تعلق کسی بھی زمانے سے ہوسکتا ہے۔ سوم: منتخب روایات کی ثقافت۔ ایک اعتبار سے یہ ثقافتی سطح مثالی ہوتی ہے، جس میں مطلق اور آفاقی اقدار کو منتخب اشخاص کی زندگیوں اور کارناموں میں تلاش کیا جاتا ہے۔ یہ ثقافتی سطح خود کو لازمانی حقیقت کے طور پر پیش کرتی ہے۔ ثقافت کی یہ تینوں سطحیں کم و بیش ہر ثقافت میں موجود اور باہم مربوط ہوتی ہیں۔ انھیں مربوط کرنے کے لیے کوئی پراسرار دھاگا نہیں ہوتا، بل کہ بعض عوامل اور عناصر ہیں جو ایک ثقافتی سطح کو دوسری سطح سے جوڑتے ہیں۔ مثلاً زندہ ثقافت کی سطح پر، کچھ اقداری، آئیڈیالوجیکل یا فوری سیاسی عامل کے تحت فیصلہ کیا جاتا ہے کہ کن ثقافتی عناصر کو محفوظ رکھنا اور کون سی ثقافتی روایات کی بنیاد پر مثالی ثقافت کا تصور وضع کرنا ہے۔

نوآبادیات میں محکوم ممالک کی ثقافت کی ان تینوں سطحوں کا علم حاصل کیا جاتا ہے۔ اس علم کے حصول میں یورپی آبادکار اور یورپی اہل علم یعنی مستشرق دونوں دلچسپی کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ دونوں کی دلچسپی کا محرک اور دلچسپی کی سطح ہمیشہ یکساں نہیں ہوتی۔ بعض اوقات ایک ہی شخص منتظم اور مستشرق ہوتا ہے اور کبھی دونوں الگ ہوتے ہیں۔ بہرکیف آبادکار یا منتظم نوآبادیاتی نظام کی کل کا اہم پرزہ ہونے کی وجہ سے عملیت پسند ہوتا ہے۔ اس کے لیے محکوم ملک کی ثقافت کے کسی علم کا تصور تک کرنا محال ہے جسے وہ براہ راست اپنے انتظامی امور میں کام میں نہ لا سکے۔ وہ گزیٹر تیار کرے، مردم شماری کرے، تعلیمی رپورٹیں تیار کرے، حکایات واساطیر جمع کرے یا زبانوں کی قواعد اور لغات مرتب کرے، اس سب کو وہ وسیع تر انتظامی عمل کا حصہ سمجھتا ہے۔ گویا اس سارے علم کو وہ راست طاقت میں بدلتا ہے، جب کہ یورپی اہل علم یا مستشرق، نوآبادیاتی ملکوں کی ثقافت کی تحقیق کی بنیاد پر ایک نیا علمی کلامیہ (ڈسکورس) تشکیل دیتا ہے۔ بلاشبہ آبادکار اس علمی کلامیے سے استفادہ کرتا ہے اور یہ باور کرانے کی سعی کرتا ہے کہ آبادکار اور مستشرق میں مقاصد کی سطح پر کوئی فرق نہیں۔ دونوں ایک ہی پیراڈائم: علم اور طاقت میں گہرا رشتہ ہے، کے تحت کام کرتے ہیں، تاہم دونوں ایک ہی شخصیت کے دو نام بہرحال نہیں ہیں۔ پہلا بڑا فرق یہ ہے کہ آبادکار کے برعکس مستشرق عملیت پسند نہیں ہوتا۔ دوسرا قابل ذکر فرق یہ ہے کہ آبادکار ثقافتی حقائق کو معروضی انداز میں جمع کرتا ہے، جب کہ مستشرق ثقافتی حقائق کا لازماً تجزیہ کرتا، تعبیر کرتا اور نتائج اخذ کرتا ہے۔ ان کے بغیر کلامیہ وجود

ہی میں نہیں آ سکتا۔ ایک اور اہم فرق یہ ہے کہ آبادکار زیادہ سے زیادہ معاصر، زندہ ثقافت کے علم سے دلچسپی کا مظاہرہ کرتا ہے اور مستشرق کا بیش تر سروکار محفوظ کی گئی اور مثالی ثقافت سے ہوتا ہے۔ وہ مشرق کی ان کلاسیکی زبانوں (اور ان کے ادبیات) کے مطالعے میں نسبتاً زیادہ سرگرم ہوتا ہے جو معاصر، زندہ ثقافت میں حقیقی عملی کردار نہیں رکھتیں۔

مابعد نوآبادیاتی مطالعہ اس سوال سے اعراض نہیں کر سکتا کہ آبادکار ہو یا مستشرق وہ نوآبادیوں کے جس ثقافتی علم کا ڈھیر لگاتے ہیں وہ کس قدر حقیقی، غیر جانب دار اور شفاف ہوتا ہے؟ یہ علم کہاں تک ایشیائی و افریقی ثقافتوں کی حقیقی ترجمانی کرتا ہے؟ اس سوال کا عمومی جواب تو یہ ہے کہ کوئی ثقافتی یا سماجی علم نہ غیر جانب دار ہوتا ہے نہ شفاف۔ ثقافت کی حقیقی ترجمانی، علمی حلقے کا وہ خواب ہے جو ان زمانوں میں دیکھا گیا، جب اہل علم اس گمان میں مبتلا تھے کہ زبان ایک شفاف میڈیم ہے؛ زبان کسی بھی حقیقت کو داخلی ہو یا خارجی، بعینہٖ پیش کرنے پر قادر ہے۔ یہ گمان بیسویں صدی میں ٹوٹ گیا۔ نئے فلسفہ لسان کے زیر اثر زبان کو ایک ایسا میڈیم سمجھا جانے لگا جو انسان اور سماج کی داخلی و خارجی حقیقتوں کو خود اپنے قوانین اور رسمیات کا پابند بنا کر پیش کرتی ہے۔ لہٰذا وہ ترجمانی نہیں کرتی، حقیقت کو تشکیل دیتی ہے۔ زبان سے پہلے اور زبان سے باہر موجود حقیقت اور زبان میں ظاہر اور تشکیل پانے والی حقیقت میں فاصلہ موجود رہتا ہے۔ چناں چہ عمومی سطح پر ڈبلیو کروک یا حکایات پنجاب (Tales of the Punjab) کے مرتب آر سی ٹیمپل کے لیے ممکن نہیں تھا کہ وہ شمالی ہندوستان اور پنجاب کی اساطیر اور حکایات کو ٹھیک اسی طور پیش کریں، جس طور ان علاقوں کے ہندو، سکھ اور مسلمان ان کہانیوں کو اپنے باطن میں جیتے ہیں۔ معانی و اقدار کی اس لَو کو گرفت میں لینا آبادکار یا کسی مستشرق کے لیے ناممکن تھا جو ان کہانیوں نے ہندوستان کے باطن میں جگا رکھی تھی۔ تاہم یہ واحد وجہ نہیں جو زیر بحث ثقافتی علم کو جانب دار اور غیر شفاف بناتی ہے۔

آبادکار اور مستشرق جب نوآبادیاتی ملکوں کا ثقافتی علم ''تشکیل'' دیتے ہیں تو گویا ایک مدھم مگر پر تیقن انداز میں یہ اعلان کرتے ہیں کہ افریقا اور مشرق کی ثقافتی ترجمانی کی ذمے داری ان کے کاندھوں پر ہے۔ یہ اعلان اس مفروضے کے بغیر ممکن ہی نہیں کہ افریقا اور مشرق گونگے ہیں۔ اس اعلان ہی میں نوآبادیوں اور نیٹوز کی جہالت و پس ماندگی کا اثبات اور ان کی تحقیر کا جذبہ موجود ہوتا ہے۔ اس جذبے کا کھلا ڈلا اظہار ہمیشہ یورپیوں کی مذکورہ ذمے داری کے علی الاعلان اظہار کے تناظر میں ہوتا ہے۔ ہندوستان کے شمالی مغربی صوبہ جات کی تاریخ، لوک روایت اور نسلی تقسیم سے متعلق ہنری ایم ایلیٹ کی کتاب کو از سرِ نو مرتب کرنے

والے جان بیمز کے یہ الفاظ ملاحظہ کیجیے جو انھوں نے مذکورہ کتاب کی جلد اوّل کے پیش لفظ میں لکھے ہیں:

”تاہم اسے [علمی ذمے داری] یورپی مہارت اور استقامت مزاج کے سپرد کیا جا سکتا ہے کہ وہ بے نقاب کریں، وقت کے ملبے تلے چھپے منتشر ٹکڑوں سے ایک کامل مجسمہ تعمیر کریں“[۸]

جان بیمز کھلے لفظوں میں کہتے ہیں کہ ہندوستان کے پاس خود اس کی مرتب تاریخ ہے نہ منظم ثقافتی علم۔ انھیں اس بات کے واضح اعلان میں بھی عار نہیں کہ ہندوستان اپنی ہی تاریخ کو مرتب کرنے اور اپنی ہی ثقافت کا منظم علمی بیانیہ وضع کرنے کی سرے سے اہلیت ہی نہیں رکھتا۔ ان کے کھلے اظہار اور واضح اعلان میں بھی ہندوستان کی شدید مذمت موجود ہے۔ نیز ہندوستان کی ”نا اہلی“ کا حل بھی! صرف یورپ کے پاس وہ مہارت اور مزاج کی استقامت ہے جو تاریخ و ثقافت کی تحقیق کے لیے از بس ضروری ہے۔ نیز یورپ کو اس امتیاز پر تفاخر کرنے کا پورا حق ہے۔ وہ اس مہارت اور استقامت مزاج کو ہندوستان میں منتقل کرنے کے اس قدر خواہاں نظر نہیں آتے، جس قدر وہ ان کے بل پر ہندوستان کی تاریخ و ثقافت کا منظّم علم پیدا کرنے کے قائل لگتے ہیں۔ وہ یورپی تحقیقی مہارت کو دو دھاری تلوار کی طرح استعمال کرتے ہیں۔ ایک دھار نوآبادیاتی ہندوستان کی علمی پس ماندگی، گونگے پن اور نا اہلی کی گردن پر وار کرتی ہے — اور یہ وار اس لمحے گہرا پڑتا ہے، جس لمحے یورپیوں جیسی مہارت کے فقدان کا شدید احساس ہوتا ہے اور دوسری دھار کے ذریعے خالص اقتصادی اور اقتداری مقاصد کی فصل کاٹی جاتی ہے۔ ہنری ایم ایلیٹ نے مذکورہ کتاب کورٹ آف ڈائریکٹرز کی ہدایت پر ریونیو مقاصد کی خاطر ہی ۱۸۴۴ء میں مرتب کی تھی۔ کتاب میں شمال مغربی صوبہ جات کے صدر بورڈ آف ریونیو کا شمالی صوبہ جات کی حکومت کے نام خط، محررہ ۹ فروری ۱۸۴۴ء بھی نقل کیا گیا ہے۔ خط میں صاف لکھا گیا ہے کہ بورڈ نے ایلیٹ کے تحقیقی کام کو بہ نظر غائر دیکھا ہے اور اسے کورٹ آف ڈائریکٹرز کی ہدایات کے عین مطابق پایا ہے۔[۹]

اس بات میں شک کی ذرا گنجائش نہیں رہتی کہ یہاں علم اور طاقت میں بلا واسطہ رشتہ موجود تھا۔ ایلیٹ نے مالی، زرعی، نسلی اور ثقافتی اصطلاحات کی وضاحتی فرہنگ، برطانوی انتظامی عہدے داروں ہی کے لیے مرتب کی تھی۔ اس تحقیقی کام کے منشا و مدعا کا تعین ایسٹ انڈیا کمپنی کے کورٹ آف ڈائریکٹرز نے متعین کیا تھا۔ جہاں تک اس کتاب کے علم کے غیر جانب دار، معروضی اور شفاف ہونے کے سوال کا تعلق ہے، تو اس کا جواب اس تحقیقی پیراڈائم میں موجود ہے، جسے اس کتاب کی تالیف میں راہ نما بنایا گیا ہے۔

پیراڈائم موضوع کے انتخاب، مواد کے حصول و ترتیب، مواد کی پیش کش کے طریقے، سب پر اثر انداز

ہوتا ہے۔ یورپی آبادکاروں نے بالعموم آگسٹ کومتے کے عمرانیاتی نظریات سے ماخوذ ثبوتیت کے پیراڈائم سے کام لیا ہے۔ ثبوتیت ثقافتی مظاہر کو طبعی مظاہر کی طرح مستقل اور مطلق قوانین کے حامل خیال کرتی ہے۔ اس کے نزدیک دونوں کا سائنسی علم حاصل کیا جا سکتا ہے۔ ان کے مستقل قوانین کو سمجھا جا سکتا اور انھیں تسخیر کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا ثبوتیت کے پیراڈائم کی بنیاد پر ثقافتی مطالعات کا اصل مقصود کسی ثقافت پر اسی طرح اجارہ حاصل کرنا اور اسے تسخیر کرنا ہے جس طرح طبعی مظاہر کے داخلی قوانین کی تفہیم سے ان پر قابو پانا اور اپنے مقاصد کے تحت بروئے کار لانا ہے۔

یورپی آبادکاروں نے افریقا و ایشیا کے ان ثقافتی مظاہر کے مطالعے پر خصوصی توجہ دی جن میں اجارہ دارانہ نقطۂ نظر سے قوت موجود تھی۔ نوآبادیوں کی ثقافت کے مجموعی تصورِ کائنات کو سمجھنے سے انھیں دلچسپی تھی، نہ ہو سکتی تھی۔ یہ خیال کرنا بھی سراسر حماقت ہے کہ آبادکار، دور دراز غیر یورپی خطوں میں محض علم کی پیاس بجھانے آئے تھے۔ ان کے نزدیک محکوم ملکوں کے وہ ثقافتی ادارے، تصورات، عقائد، توہمات قوت رکھتے تھے جو ان ملکوں کے باسیوں سے (ا) براہ راست ابلاغ کو ممکن بناتے تھے (ب) ان میں پھوٹ ڈالتے تھے، (پ) ان کے یہاں یورپی زاویہ نظر سے غیر عقلی عناصر تھے، (ت) انھیں نااہل، وحشی، غیر مہذب ثابت کرنے کی ٹھوس بنیاد بن سکتے تھے (ٹ) جن سے گہری جذباتی وابستگی پائی جاتی تھی۔ لہٰذا ورنیکلرز (جس کا لفظی مطلب غلاموں کی زبان ہے) کو سمجھا گیا؛ انھیں گروہی اور فرقہ وارانہ مفہوم دیا گیا۔ ان مذہبی اعتقادات اور اساطیر و حکایات کو خاص طور پر مرتب کیا گیا، جو نیٹوز کو گروہی سطح پر ایک دوسرے کے خلاف صف آرا کرتی تھیں اور انھیں کاہل، وحشی اور عقل دشمن ثابت کرتی تھیں۔ اس سب کے بعد نیٹوز کو قابو میں رکھنا نہایت آسان تھا۔ لسانی، مذہبی اور نسلی فرقہ واریت ابھارنے کے بعد وہ قومی وحدت پیدا ہو ہی نہیں سکتی تھی جو تمام نیٹوز کو یورپی آقاؤں کے خلاف ایک صف میں لا کھڑا کر سکتی تھی۔ اسی طرح انھیں کاہل اور وحشی ثابت کرنے کے بعد پولیس، جیل اور عدلیہ کے اداروں کا جواز خود بہ خود نکل آتا تھا۔

ثبوتیت کا پیراڈائم ''یورپی آبادکار علما'' کی توجہ اس جانب مبذول ہونے ہی نہیں دیتا تھا کہ کوئی ثقافتی مظہر غیر عقلی نہیں ہوتا۔ جس ثقافتی رسم کو ایک خطے کے لوگ اجتماعی رضامندی اور خوشی سے نسل در نسل انجام دیتے چلے آ رہے ہوں، وہ بہ ظاہر کتنی ہی غیر عقلی اور ظالمانہ ہو، حقیقتاً اپنا جواز رکھتی ہے۔ وہ ان لوگوں کی سماجی اور داخلی زندگی میں بعض ایسے معانی کی جوت جگاتی ہے، جسے صرف وہی لوگ سمجھ سکتے ہیں۔ یہاں ان سماجی رسوم سے بحث نہیں جو صریحی طور پر ظالمانہ ہوتی ہیں۔ ان کی اصلاح کی ضرورت سے کوئی کافر ول

ہی انکار کر سکتا ہے۔ یہاں ان ثقافتی رسمیات کا ذکر مقصود ہے، جن کے ذریعے لوگ ارتقائی تجربات سے گزرتے ہیں اور اپنی زندگیاں نئے معانی سے منور کرتے ہیں۔ یورپیوں نے بالعموم ثقافتی مطالعات میں ان معانی کی جستجو کی مخلصانہ کوشش نہیں کی۔ چوں کہ وہ ثقافتی مظہر کو طبعی مظہر کی طرح میکانکی سسٹم خیال کرتے ہیں جس کے قوانین کو سمجھ کر اس پر اجارہ حاصل کیا جا سکتا ہے، اس لیے وہ ثقافت کے زندہ اور رواں دواں معانی کو دھیان میں نہیں لاتے۔ یہ عمل ثقافت کو مسخ کرنے کا ہوتا ہے۔ اس امر کی ایک مثال ڈبلیو کروک کے یہاں ملاحظہ کیجیے۔ وہ اپنی کتاب میں پیروں اور سیدوں پر نوٹ تحریر کرتے ہیں۔ یہ نوٹ ہندوؤں کے مذہبی عقائد اور رسوم سے متعلق اندراجات کے بیچ درج کیا گیا ہے۔ نوٹ کے لیے اس مقام کا انتخاب معنی خیز ہے۔ کروک کے مطابق، پیر عموماً مسلمان ہوتے ہیں مگر مسلمان اور نچلی ذات کے ہندو بلا امتیاز ان کی پوجا کرتے ہیں۔ یہاں ایسے متعدد بزرگ، صوفیا موجود ہیں جو ہندو عقیدے کے بدترین دشمن تھے مگر اب ہندو انھیں پوجتے ہیں۔[۱۰] صاف ظاہر ہے کہ، کروک ٹھیک اس ثقافتی ادارے کو نشانہ بنا رہے ہیں جس نے ہندوستان میں مذہبی ہم آہنگی کو فروغ دیا تھا۔ صوفیا نے مذہب، رنگ، نسل، زبان کے امتیازات کی نفی کی تھی اور ایک انسانی برادری کی ثقافت پیدا کی تھی۔ کروک اس معنی کو خاطر میں نہیں لاتے۔ وہ اس پہلو کی طرف متوجہ ہی نہیں ہوتے کہ آخر کیوں کر ہندو اپنے مذہبی عقیدے اور مسلمانوں سے اس کے فرق کو قائم رکھتے ہوئے صوفیا کے حلقوں اور مزاروں پر گہری قلبی عقیدت کے ساتھ حاضری دیتے اور انوکھے ترفع کا تجربہ کرتے۔ اگر کروک اس سوال پر دھیان دیتے تو وہ مسلمان صوفیا کی پیدا کردہ واحد انسانی برادری کی ثقافت کی تھاہ کو پانے میں کام یاب ہوتے، مگر ظاہر ہے وہ اپنے اس مقصد میں ناکام ہوتے جو انھیں ہندوستان کے ثقافتی مطالعے سے حاصل کرنا تھا۔ یہ اسی مقصد کا دباؤ تھا کہ وہ حاضری کو پوجا قرار دیتے ہیں۔ صرف نچلی ذات کے ہندوؤں کا ذکر کرتے ہیں جنھیں اونچی ذات کے ہندو اپنی خاکِ پا سے بھی کم تر خیال کرتے ہیں اور تمام ہندوؤں کو یاد دلاتے ہیں کہ جن بزرگوں کے مزاروں پر وہ خشوع و خضوع سے شریک ہوتے ہیں، وہ تو ان کے عقیدے کے بدترین دشمن تھے۔ (کروک نے ان بزرگوں کے نام نہیں بتائے) اپنے دشمنوں کے پاس عقیدت سے حاضر ہونے سے بڑھ کر ''بے عقلی'' کیا ہو سکتی ہے! اس طرح ثقافت کا ایک مسخ شدہ، نیا بیانیہ گھڑ کے طاقت حاصل کی گئی۔

کسی ثقافت کی تھاہ کو پانے اور اس کی بنیادی ساخت کا علم حاصل کرنے کا مطلب، اوّل ان انسانی مساعی کو سمجھنا ہے جو کائناتی قوتوں سے ربط ضبط قائم کرنے کی خاطر کی جاتی اور تاریخی عوامل کو اپنے مقاصد

کے تحت ڈھالنے کی نیت سے انجام دی جاتی ہیں؛ دوم: مختلف اور متنوع انسانی تجربات میں عقلی سطح پر شریک ہونا ہے، جب کہ کسی ثقافت کے منتخب حصوں کو معرضِ تحقیق میں لانے اور نتیجے میں اس ثقافت کا مسخ شدہ نیا بیانیہ وضع کرنے کا صریحی مقصد اس پر اجارہ حاصل کرنا ہے۔ اسی مقصد کے حصول کا ایک ذریعہ نوآبادیاتی باشندوں کی اساطیری تصویر بنانا ہے۔ اس کا پہلا کام/ فائدہ یہ ہے کہ یہ تصویر آبادکار کے تمام اقدامات کو جائز قرار دیتی ہے۔ گویا آبادکار کے ضمیر میں انسانی اقدار کا تصور موجود ہوتا ہے جو اس کے استحصالی اور ظالمانہ اقدامات پر روک ٹوک کر سکتا اور نتیجتاً اس کے نوآبادیاتی مقاصد کے لیے خطرناک ثابت ہو سکتا ہے۔ اس تصور کو وہ نوآبادیاتی باشندے کی اساطیری تصویر بنا کر زائل کر دیتا ہے۔ اساطیری تصویر بالعموم شوخ اور واضح ہوتی ہے اور اقدار کا تصور منفعل ہوتا ہے، اس لیے جلد ہی زائل ہو جاتا ہے۔ اس اساطیری تصویر کے مطابق نوآبادیاتی باشندہ ناقابل یقین حد تک کاہل ہوتا ہے۔ کارزارِ زندگی میں کاہل کے ساتھ ''حسن سلوک'' یہ ہے کہ اس سے جسمانی مشقت لی جائے، پس و پیش کرے تو سزا دی جائے۔ تھانے، پولیس، جیل کا نظام کاہلوں ہی کے لیے ہے۔

یہ تصویر دراصل آبادکار اور مقامی باشندے کی ثنویت پر استوار ہوتی ہے۔ آبادکار جن خوبیوں سے متصف ہوتا ہے، مقامی باشندہ انھی سے محروم ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں آبادکار پہلے اپنا بلند تر تصور قائم کرتا ہے پھر اسی تصور کے متوازی مقامی باشندے کی تصویر بناتا ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ خوبیوں اور خامیوں کا تصور، جسمانی اور ذہنی دنیا کی تقسیم کے تصور پر استوار ہوتا ہے۔ اساطیری تصویر کے مطابق مقامی باشندہ محض جسمانی وجود ہے جب کہ یورپی ایک ذہنی ہستی ہے۔ مقامی شخص کہیں تو بالکل جانور ہے۔ مقامی باشندہ سخت ترین محنت مزدوری اور زیادہ سے زیادہ معمولی ملازمت کا اہل ہے، جب کہ یورپی آدمی اعلا انتظامی عہدوں سے لے کر بلند فکری و تخلیقی کارنامے انجام دینے کی صلاحیت سے مالا مال ہے۔ نوآبادیاتی نظام میں اگر مقامی باشندہ فکری و تخلیقی سرگرمی انجام دیتا بھی ہے تو اسے یورپی سرگرمیوں کے مقابلے میں معمولی درجہ دیا جاتا ہے۔ ان سرگرمیوں کو غیر مہذب ذہن کی سرگرمیاں قرار دیا جاتا ہے۔ جس طرح کاہل کی اصلاح کے لیے تھانے اور جیل کا نظام ہوتا ہے، اسی طرح ان غیر مہذب لوگوں کی ذہنی سرگرمیوں کی اصلاح کے لیے تعلیمی تحریک شروع کی جاتی ہے۔

سرسید نے اپنے مضمون ''نئی تہذیب'' میں اس جانب اشارہ کیا ہے:

> [یورپین] کہتے ہیں کہ ہندوستانی بندر کے موافق ہیں جو چوتڑوں کے بل زمین پر بیٹھتے ہیں۔ بندر کے موافق کھانے میں

> ہاتھ سان کر ہاتھ سے کھانا کھاتے ہیں۔ کوئی تمیز ان کی معاشرت میں نہیں ہے۔ وحشیوں سے کسی قدر بہتر ان کا لباس ہے۔ گو قطع اس کے مشابہ ہے جو جنگلی وحشی نامہذب قومیں اب تک پہنتی ہیں۔[۱۱]

نوآبادیاتی باشندے کی اساطیری تصویر میں اسے وحشی، گنوار، غیر مہذب تو دکھایا ہی جاتا ہے، ان تہذیبی حاصلات سے بے زار بھی ثابت کیا جاتا ہے جو یورپی ہیں۔ یعنی اسے یورپی سائنس، فلسفے اور آرٹ کے ذوق و خواہش سے تہی بھی دکھایا جاتا ہے۔

مجموعی طور پر اساطیری تصویر میں مقامی باشندے کو انسانی اوصاف سے تہی (Dehumanized) دکھایا جاتا ہے اور ظاہر ہے، انسانی اوصاف سے مراد وہ اوصاف ہیں جن کا مظاہرہ بالغ یورپی آدمی اپنے فکر و تخلیق اور انتظامی امور میں کرتا ہے اور جنھیں خود سے منسوب کرتا ہے۔ مقامی باشندے کو بچہ یا جانور سمجھا جاتا ہے۔ یعنی اسے کبھی فرد نہیں سمجھا جاتا جو دنیا و کائنات کا تجربہ ایک الگ و خود مختار وجود کے طور پر کرتا ہو، موجود سے اور ارد گرد سے آگاہ ہو، نیز جو خود سوچنے اور فیصلے کرنے کا اہل ہو۔ وہ یا تو ایک تجرید ہوتا ہے یا محض ایک شے۔ البرٹ میمی کے مطابق ''وہ بمشکل ایک انسانی وجود ہے، وہ تیزی سے ایک شے بننے کا رجحان رکھتا ہے''۔[۱۲] چوں کہ وہ ایک شے ہے، اس لیے اس کی طرف کوئی بڑی ذمے داری بھی نہیں، چوں کہ وہ ایک تجرید ہے، اس لیے اس کی کوئی رائے بھی نہیں۔

یہ سوال اٹھانا بے معنی ہے کہ آیا غلام ملکوں کے باشندے واقعی کاہل، گنوار، اور وحشی ہوتے ہیں یا انھیں ایسا دکھایا جاتا ہے؟ آبادکار اپنے سیاسی و انتظامی معاملات میں مقامی باشندے کو قابل ذکر اہمیت نہیں دیتے۔ وہ اپنے اعلا انتظامی اداروں میں شمولیت یا ملازمت کی ایسی کڑی شرائط عائد کرتے ہیں جن پر مقامی باشندے پورے اتر ہی نہیں سکتے۔ وہ سرکاری ملازمت کے لیے اس وقت انگریزی کی شرط لاگو کرتے ہیں جب انگریزی کی تعلیم کے ادارے موجود نہیں ہوتے یا بعض وجوہ سے انگریزی سے منافرت موجود ہوتی ہے۔ اسی طرح وہ جس تعلیمی نظام کو رائج کرتے ہیں، اس کے وسیع انسانی مقاصد جیسے خود آگاہی، تجزیۂ ذات، آزاد فکری، اپنے ذہنی وسائل سے مسائل کو سمجھنے کی اہلیت پیدا کرنا— کو سامنے نہیں رکھا جاتا۔ چناں چہ مقامی باشندے، انسان کی حیثیت سے جن فطری صلاحیتوں سے متصف ہوتے ہیں ان کے اظہار و نشو و نما کے مواقع مسدود ہوتے یا نہایت کم ہوتے ہیں، اس لیے وہ رفتہ رفتہ آبادکار کی بنائی گئی تصویر کے مطابق ڈھلتے جاتے ہیں۔ ایک اور سبب سے بھی نوآبادیاتی باشندے بندروں کی مثل ہوتے ہیں۔ آبادکار کا واسطہ زیادہ تر ان معمولی ملازمین سے رہتا ہے جنھیں جوتوں سمیت آبادکار کے بیڈ روم، ڈرائنگ روم یا دفتر میں

آنے کی اجازت نہیں ہوتی، جن کے لیے لازم ہوتا ہے کہ وہ اپنے آقا سے سر جھکا کر حد درجہ انکسار سے نہایت مختصر بات کریں؛ جن پر یہ فرض ہوتا ہے کہ وہ صاحب کے راستے میں نہ آئیں۔ گل کرسٹ نے، جنھیں ''محسنِ اردو'' قرار دیا گیا ہے، انگریزی افسروں کو ''ہندوستانی'' (اردو) سکھانے کے لیے جو مکالمات تحریر کیے، ان میں ہندوستانیوں کی یہی اساطیری تصویر پیش کی گئی ہے۔ تمام مکالموں میں انگریز حاکم اور ہندوستانی ایک معمولی ملازم اور خدمت گار ہے۔ وہ ایک ''بندر'' کی طرح بے نام، عزتِ نفس سے محروم اور محض اپنے آقا کی پیہم چاکری پر مامور ہے۔ صرف ایک مکالمے سے اقتباس دیکھیے:[۱۳]

> خدمت گار ہاتھ منھ دھونے کا پانی لاؤ۔
>
> مسواک منجن دو۔
>
> دیکھ کتنا دن چڑھا ہے۔
>
> خداوند گھڑی تین ایک آیا ہے۔
>
> کہار، ایک جوڑا کپڑا لاؤ۔
>
> ٹوپی اور کرتی کو جھاڑو۔
>
> بال بناؤ۔
>
> موزے کانٹوں سمیت دو۔
>
> گھوڑے پر زین باندھی ہے کہ نہیں؛
>
> گاڑی تیار کرو۔

اس قسم کا طرزِ عمل اختیار کر لینے کے بعد آدمی کہاں باقی رہتا ہے، جس کے لیے لازمی وجودی شرط خودآگاہی اور عزت نفس ہے، وہ ایک بندر ہی کی طرح کرتب دکھائے چلا جاتا ہے۔ آبادکار ان کرتبوں کو دیکھ کر (جن کے مظاہرے پر وہ مقامی لوگوں کو مجبور کرتا ہے) ضمیر کی خلش سے آزاد ہو جاتا ہے اور وہ بے دریغ بندروں کو دو ٹکڑوں کے عوض اپنا کردار ادا کرنے اور وقت بے وقت پھٹکار سننے اور معمولی خطا پر سزا جھیلنے پر آمادہ کرنے میں کامیاب ہوتا ہے۔ عزت نفس کے جاتے رہنے سے مزاحمت کے جذبات کی جگہ سینے میں برف کی سِل لے لیتی ہے۔ اس طور اساطیری تصویر، طاقت کے حصول اور طاقت کی کارفرمائی کا نادر ذریعہ ثابت ہوتی ہے۔

اساطیری تصویر کا کردار یہیں ختم نہیں ہو جاتا۔ اوّل اوّل یہ تصویر مقامی ثقافت کے ادھورے اور یک طرفہ

مطالعے کی مدد سے بنائی جاتی ہے۔ آگے یہی تصویر پھیل کر مقامی، ایشیائی، مشرقی، افریقی کلچر کی نمائندہ بن جاتی ہے۔ چوں کہ پہلے دن سے یہ تصویر مقامی و یورپی کی ثنویت لیے ہوئے ہوتی ہے، اس لیے یہ ثنویت بڑھتے بڑھتے مشرق و مغرب کے فرق و فاصلے میں بدل جاتی ہے۔ مشرق، کاہل، گنوار پن اور تہذیب سے عاری ایک تصور بن جاتا ہے، جو آبادکاروں اور مستشرقین کی تحریروں میں نہ صرف برابر ظاہر ہوتا ہے، بل کہ مشرق سے متعلق اکثر کلامیوں (ڈسکورسز) کا بنیادی علمیاتی اصول بھی بن جاتا ہے۔

مشرق و مغرب، سیاہ و سفید، نیگرو و یورپی کی ثنویت، مشرق و افریقا کے یورپی ماہرین کے یہاں زیادہ شدت سے ابھرتی اور مشرق و افریقا سے متعلق یورپی کلامیوں کا مرکزی علمیاتی اصول بنتی ہے۔ ایڈورڈ سعید نے لارڈ کرومر کی کتاب جدید مصر (Modern Egypt) سے ایک اقتباس نقل کیا ہے، جو مستشرق کے عمومی طرز فکر کی نمائندگی کرتا ہے۔ ''میں اس حقیقت کو ملحوظ رکھ کر خود کو مطمئن محسوس کرتا ہوں کہ مشرقی آدمی ہر حال میں، ٹھیک اس انداز میں عمل کرتا، بولتا اور سوچتا ہے جو یورپی آدمی کے انداز سے متضاد ہوتا ہے''۔[۱۴]

گویا یورپی اہلِ علم کی نظر میں مشرقی آدمی ایک ایسی مخلوق ہے جو یورپی آدمی کی طرح عمل پسند نہیں ہوتی ہے؛ اس کی مانند شستہ گفتار نہیں ہوتی اور اس کی مثل سائنسی و فلسفیانہ سوچ کا مظاہرہ نہیں کرتی۔ یہی فرق مشرقی و یورپی تہذیب میں تصور کیا جاتا ہے۔ مشرقی تہذیب اس تحرک اور ارتقا کے جذبات سے تہی ہوتی ہے، جو مغربی تہذیب کا خاصہ سمجھے جاتے ہیں۔ مشرقی تہذیب ان آفاقی ادبی کلاسیک سے خالی تصور کی جاتی ہے جو بڑی تعداد میں مغربی تہذیب کے دامن کی زینت خیال کیے جاتے ہیں۔ یاد کیجیے، لارڈ میکالے کے خیالات۔ یہاں اٹھارویں صدی کے ان مستشرقین (خصوصاً ولیم جونز) کا خیال آ سکتا ہے جو قدیم مشرق کے عظیم ادبی کلاسیک کے معترف تھے، لیکن اس اعتراف کا ایک مقصد تو ماضی بعید کے مقابلے میں معاصر مشرق کو زوال آشنا ثابت کرنا اور پھر اس زوال کو دور کرنے کے لیے یورپی خدمات پیش کرنا تھا اور دوسرا مقصد ماضی کے مشرقی کلاسیک کا رشتہ آریائی تہذیب سے جوڑنا تھا، جس سے یورپ خود کو نسلی طور پر وابستہ کرتا ہے۔ اسی طرح مشرقی تہذیب میں جدید سائنسی فلسفیانہ عناصر کے برعکس اساطیری، مذہبی اور وحشیانہ طرز فکر کی فراوانی تصور کی جاتی ہے۔ یہاں اہم سوال یہ نہیں کہ یورپی و مشرقی آدمی اور یورپی و مشرقی تہذیب میں یہ فرق واقعی موجود ہوتا ہے کہ نہیں، اہم بات یہ ہے کہ اس فرق کو کیوں کر مستشرقین طاقت میں تبدیل کرتے ہیں۔ یہ تہذیبی امتیاز ابھارنے کا بنیادی مقصد، یورپی تہذیب کو آفاقی اور مثالی تہذیب باور کرانا ہوتا ہے۔ آبادکار اور مستشرقین نے انسانی فکر کی تاریخ میں ایک بڑی گڑبڑ یہ کی کہ انسانی فکر کے حاصلات اور انسانی

فکر کی بعض طرزوں کو یورپی اور مغربی قرار دیا۔ ادبیات، فنون، سائنس، فلسفہ انسانی حاصلات ہیں اور جن اذہان نے انھیں جنم دیا، انھوں نے عموماً خود کو کرۂ ارض کے شہری قرار دیا، مگر نوآبادیاتی نظام میں ان انسانی حاصلات کو نسلی اور جغرافیائی زاویے سے دیکھا گیا۔ چناں چہ جدید سائنسی فکر اور جدیدیت کو یورپی مظہر قرار دیا گیا اور جب محکوم ملکوں کی خصوصاً تاریخ، تہذیب اور ادبیات کا مطالعہ کیا گیا تو انھیں ''جدید یورپی سائنسی'' فکر اور ''جدیدیت'' سے محروم پایا۔ اس محرومی کی تعبیر کے طور پر یہ کہا گیا کہ مشرق قدیم، مذہبی اساطیری فکر کا حامل ہے۔ خواہ یہ تقابل اپنی اصل میں حقیقی اور امکانی ہو، مگر اسے اقداری بنا کر پیش کیا گیا۔ یورپی تہذیب اور اس کے حاصلات ایک قدر (Norm) تصور کیے گئے جن کی آفاقی سطح پر تقلید کی جانی چاہیے۔ دوسرے لفظوں میں جدید سائنسی فلسفیانہ فکر کو اختیار کرنے کا مطلب، جدید یورپی فکر کو، یورپ کے آفاقی ہونے کے تصور سمیت قبول کرنا تھا۔

یورپی تہذیب کے آفاقی سمجھے جانے ہی میں طاقت کی کئی صورتیں پیدا کی جا سکتی اور کام میں لائی جا سکتی تھیں۔ مثلاً یورپ کی آفاقیت کو قبول کرنے کا لازمی مطلب یہ تھا کہ یورپ غیر یورپی خطوں کے لیے قابل قبول ہی نہیں قابل تقلید بھی ہے۔ اس کا غیر معمولی سیاسی فائدہ یورپ کو ملا۔ جس طرح آبادکاروں نے نوآبادیاتی باشندوں کی اساطیری تصویر بنائی اور پھر اسی کے ذریعے اپنے تمام استحصالی اقدامات کا جواز پیدا کر لیا، کچھ اسی طرح یورپ کے اہل علم نے، یورپی تہذیب اور یورپی آدمی کی تصویر بنائی، اسے استشراقی کلامیوں میں راسخ اور رائج کیا اور پھر اسی کے ذریعے یورپ کے تفوق و برتری کو ایشیا و افریقا کے ذہن میں راسخ کر دیا۔ چوں کہ تاریخی وجوہ سے افریقا و ایشیا جدید سائنسی فکر کے من حیث المجموع علم بردار نہیں تھے اور یورپ میں اس فکر کی ایک عظیم روایت بن رہی تھی، اس لیے ایشیائی و افریقی ذہن میں یورپی فکر کے تفوق کو راسخ ہونے میں دیر نہ لگی۔ واضح رہے کہ مستشرقین، نسلی تعصب اور تفاخر کے تحت عام طور پر جدید فکر اور یورپی فکر کے فرق کو دھندلانے میں کام یاب رہے۔

مشرقی تہذیب کو یورپی تہذیب سے یک سر مختلف تسلیم کرانے اور تہذیبی امتیاز کو اقدار قرار دینے کا نتیجہ مشرقی تہذیب کے لیے رول ماڈل بنتا ہے۔ ایڈورڈ سعید نے شرق شناسی کے کلامیے کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کلامیے کے ذریعے یورپ سیاسی، دانش ورانہ، ثقافتی اور اخلاقی طاقت حاصل کرتا ہے۔[15] یورپ نوآبادیاتی اداروں کے ذریعے سیاسی طاقت، جدید طبعی اور سماجی سائنسوں کے ذریعے دانش ورانہ طاقت، یورپی ادبی متون کو کینن کے طور پر پیش کر کے ثقافتی طاقت اور ''ہم'' اور ''وہ'' کے طرز فکر کے صحیح یا

غلط ہونے کے تصورات کے ذریعے اخلاقی طاقت حاصل کرتا ہے۔ سعید اس امر پر بطور خاص اصرار کرتا ہے کہ طاقت کی یہ تمام صورتیں صرف اسی وقت ممکن ہیں جب ''وہ'' (مشرقی) اور ''ہم'' (یورپی) کے درمیان ایک ایسا تبادلہ ہو جو غیر مساوی ہو۔ دوسرے لفظوں میں یورپی ادبی متن اسی وقت کینن بن سکتا ہے جب مشرق اپنی ادبی متن کے کینن ہونے پر اصرار نہ کرے۔

نوآبادیاتی سیاق میں علم اور طاقت کا گٹھ جوڑ کئی صورتیں اختیار کرتا ہے۔ ایک سیدھی سادی صورت تو یہ ہے کہ ''جتنا زیادہ، جتنا صحیح علم، اتنی ہی طاقت''، ''ہم'' یعنی آبادکار، ''وہ'' یعنی نوآبادیاتی علاقوں کا جتنا زیادہ اور جتنا سائنسی علم رکھتا ہے، اتنا ہی ''وہ'' کے معاملات کو ہاتھ میں لینے اور ''وہ'' کے معاملات میں دخل اندازی کے قابل ہوتا ہے۔ یورپی آبادکار آگاہ تھے کہ کا ''وہ'' علم، ''وہ'' کے معاملات میں باقاعدہ مداخلت تھا۔ سر چارلس ٹریویلین نے ۲۰/ مارچ ۱۸۵۴ء کو میکس مولر کے نام خط میں لکھا کہ ''نہیں کہہ سکتے کہ مشرقی معاملات میں مغربی اقوام کی یہ غیر معمولی مداخلت ہمیں کس حد تک اور کہاں تک لے جائے گی؛ اور میں اپنے ہندوستانی تجربے سے جانتا ہوں کہ مقامی زبانوں کا علم، مقامی نسلوں کو سمجھنے اور ان میں دلچسپی لینے نیز ان کی خیرخواہی حاصل کرنے اور ان پر اثر و اقتدار حاصل کرنے کے لیے ناگزیر ابتدا ہے''۔[۱۶] علم اور طاقت کے رشتے کی دوسری صورت یہ ہے کہ نوآبادیاتی علاقوں کی ثقافت و تاریخ کا ''انتخابی علم'' حاصل کیا جائے۔ ثقافت کی مخصوص رسمیات اور تاریخ کے منتخب واقعات کی بنیاد پر ثقافت کی مجموعی تعبیر کی جائے۔ تعبیر اتنی زوردار اور منطقی ہو کہ اس طرف دھیان ہی نہ دیا جائے کہ اس کی بنیاد ثقافت کے مجموعی تصور کائنات کے بجائے واضح مقصد کے تحت منتخب رسمیات و واقعات پر ہے۔ علم اور طاقت کے رشتے کی اس صورت کو کیموفلاژ کا نام دیا جا سکتا ہے۔ نوآبادیاتی خواب کو حقیقت میں بدلنے کے لیے کیموفلاژ سے، سب سے زیادہ اور سب سے مؤثر کام لیا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ آبادکار خود کو کیموفلاژ کرتا ہے۔ اپنے اداروں کو کیموفلاژ کرتا ہے۔ اپنی تدبیروں کو کیموفلاژ کرتا ہے اور نوآبادیاتی علاقوں کے علم کو کیموفلاژ کرتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ ان سب صورتوں کے ذریعے جو طاقت حاصل ہوتی ہے، اسے کیموفلاژ کرتا ہے۔

مسٹر ہمفرے، اٹھارویں صدی کے آغاز میں ایک برطانوی جاسوس تھے، جسے اسلامی ملکوں میں تعینات کیا گیا۔ اس کی یادداشتوں اور اعترافات میں کیموفلاژ کی بیش تر صورتیں ملتی ہیں۔ خود جاسوسی کا نظام کیموفلاژ کی برتر صورت تھا۔ ہمفرے اعتراف کرتا ہے کہ ''ایسٹ انڈیا کمپنی بہ ظاہر تجارتی نوعیت کی تھی، مگر درحقیقت جاسوسی کا اڈہ تھا اور اس کے قیام کا مقصد ہندوستان میں ان صورتوں یا راستوں کی تلاش تھی جن

کے ذریعے اس سرزمین پر مکمل طور پر برطانیہ کا اثر و نفوذ قائم ہو سکے اور مشرق وسطیٰ پر اس کی گرفت مضبوط ہو سکے۔[۱۷] چناں چہ طامس رو جب ۱۶۱۵ء میں جہاں گیر کے دربار میں تجارتی مراعات کی درخواست لے کر حاضر ہوا تو جہاں گیر اس درخواست کے پس متن مدعا کو نہ پڑھ سکا۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ آیا جہاں گیر کی نظر شاہی آداب اور کسی قدر مہمان نوازی کی اسلامی اقدار کی پاس داری کی وجہ سے پس متن نہ جا سکی یا طامس رو نے خود کی اور اپنے مقاصد کی حقیقت کو بے مثال انداز میں چھپا لیا تھا۔ بعد کے تاریخی واقعات بتاتے ہیں کہ کمپنی اپنے حقیقی مقاصد اور تدبیروں کو مسلسل کیموفلاژ کرنے میں کام یاب رہی تھی۔ کمپنی بہادر کے یورپی انتظامی افسران اپنی آبادکارانہ حیثیت کو نہ صرف مخفی رکھنے میں غیر معمولی طور پر کام یاب ہوئے بل کہ مقامی لوگوں کے ہمدرد اور محسن کے طور پر خود کو پیش کرنے میں بھی کامران ہوئے۔ یہی نہیں ان کے مقامی معاونین بھی اپنی اصل حیثیتوں کی پردہ پوشی میں کام یاب ہوئے۔ کالے انگریزوں کی جماعت کے خالق لارڈ میکالے کو سر سیّد کھلے لفظوں میں ہندوستانیوں کے محسن قرار دیتے تھے۔

کیموفلاژ کی اگلی صورت ہمفرے ہی کی زبانی سنیے:

> میں خوشی خوشی بحری جہاز کے ذریعے استنبول روانہ ہوا۔ میرے ذمے اب دو اہم کام تھے۔ پہلے ترکی زبان پر عبور حاصل کرنا جو ان دنوں وہاں کی قومی زبان تھی ... اس کے بعد مجھے عربی زبان، قرآن، اس کی تفسیر اور پھر فارسی سیکھنا تھی .... مجھے یہ ذمے داری سونپی گئی تھی کہ میں ان زبانوں میں ایسی مہارت حاصل کروں کہ مجھ میں اور وہاں کے لوگوں میں زبان کے اعتبار سے کوئی فرق محسوس نہ ہو ... میں اس بات پر مجبور تھا کہ ان غیر ملکی زبانوں کو اس طرح سیکھوں کہ ان کے قواعد و رموز کا کوئی نکتہ فروگذاشت نہ ہو۔ کوئی مرے ترک، ایرانی یا عرب ہونے پر شک نہ کرے۔[۱۸]

اس اعتراف سے ہمیں سر ولیم جونز، این بی ہالہیڈ، گل کرسٹ، ولیم ہنٹر، ڈنکن فوربنر، ڈاکٹر فیلن، جان ٹی پلیٹس، اور دیگر یورپیوں کی ہندوستانی زبانوں کے علم سے دلچسپی کی وجہ بہ خوبی سمجھ آتی ہے۔ بلاشبہ یہ لوگ جاسوس نہیں تھے مگر ان کے مقاصد ہندوستانی سرزمین پر برطانیہ کے مکمل اثر و نفوذ کا قابل عمل ذریعہ تلاش کرنے سے عبارت تھے۔ یہ بات صریحی ہے کہ ان حضرات کو ہندوستانی زبان کے ادبیات کی اس عظمت سے کوئی سروکار نہیں تھا جو ہمارے دلوں میں نوآبادیاتی عہد سے پہلے اور لاشعوری طور پر موجود تھی اور نوآبادیاتی عہد کے قیام کے بعد، جس کے سلسلے میں ہم ہمیشہ تذبذب کا شکار رہے۔ ان کے لیے زبان کا علم، مقامی ذہن اور مقامی طریقۂ ابلاغ تک رسائی کا بے حد قیمتی ذریعہ تھا۔ وہ ہندوستانی زبانوں کے قواعد و لغات پر ماہرانہ دست رس کے ذریعے، ہندوستانی ثقافت کے مربی و محسن کے نقاب میں، مقامی ذہن تک رسائی کی نیت کو چھپانے میں پوری طرح کام یاب تھے۔

نوآبادیاتی سیاق میں علم کو استناد اور اتھارٹی کا درجہ دینے کے لیے بنیادی ماخذ پر غیر معمولی انحصار کیا جاتا ہے۔ چناں چہ نوآبادیوں کی تاریخ و ثقافت کا علم خود انھی کی زبان میں موجود متون کی بنیاد پر حاصل کیا جاتا ہے۔ غیر نوآبادیاتی سیاق میں بنیادی ماخذ کی درجہ بندی نہیں ہوتی کہ یہاں علم کی افزائش کا مقصد طاقت نہیں، عمومی انسانی فہم میں اضافہ ہوتا ہے، جب کہ نوآبادیاتی سیاق میں طاقت کے حصول کی خواہش ہی بنیادی ماخذ کی درجہ بندی کرتی ہے۔ آبادکارانہ ذہن یہ بات اچھی طرح سمجھتا ہے کہ ہر ثقافتی گروہ کے وجود و بقا، استحکام و انتشار اور ترقی و زوال کے پیچیدہ عمل کو اس ثقافت کے بنیادی تحریری یا زبانی متون (روایات و رسمیات) اور ان کی تعبیرات کنٹرول کر رہی ہوتی ہیں۔ یہ بات بھی اس سے مخفی نہیں ہوتی کہ ہر ثقافت کے تحریری و زبانی متون میں اکثر اوقات متضاد عناصر ہوتے ہیں، جو دراصل تاریخ سازی کے پر اسرار عمل پر بے خطا انسانی گرفت کے فقدان کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ آبادکارانہ ذہن انھی متضاد عناصر کو اپنی توجہ کا مرکز بناتا اور پھر ان کی وہ تعبیرات کرتا ہے جو مقامی ثقافت کے عمومی طرز فکر اور طرز استنباط سے غیر معمولی لگا کھاتی ہیں۔ ان معروضات کی روشنی میں ہمفرے کا ایک اور اعتراف ملاحظہ کیجیے:

> ہم بادشاہوں اور سنی شیعہ علما کے افکار اور ان کے میلان طبع سے آشنائی حاصل کرتے ہیں۔ پھر ان مکالمات کو پرکھا جاتا ہے اور ان سے نتائج اخذ کیے جاتے ہیں اور پھر ہم علاقے کے دینی اور سیاسی مسائل میں دخل اندازی کرتے ہیں... (یہ) عمل ہمیں اس بات میں بھی مدد دیتا ہے کہ ہم اسلام کے احکام وفرامین سے ایک فرد مسلم کے طرز استنباط کو سمجھیں اور اس کے ذہن میں شک اور تذبذب پیدا کرنے کے لیے زیادہ واضح اور زیادہ منطقی مطالب فراہم کریں اور اس کے عقائد کو باطل قرار دیں۔ اختلافات، تفرقے، گڑبڑ اور مسلمانوں کے عقائد میں تزلزل پیدا کرنے کے لیے اس طرح کے اقدامات بے انتہا مؤثر پائے جاتے ہیں۔[19]

نوآبادیات کے قیام میں علم و طاقت کے کیموفلاژ کا یہ ایک عمومی طریقہ تھا۔ مسلمان ممالک میں ان کے بنیادی مذہبی اور تاریخی متون کی بنیاد پر اختلافات کو بھڑکانا اور دیگر ممالک میں ثقافتی و تاریخی متون کی بنیاد پر تفرقے کو جنم دینا۔ نسلی، قبائلی، روایاتی، لسانی رنگا رنگی کو تعصب اور دشمنی میں بدل دینا، اور اس سارے عمل کو ایک حقیقی تاریخی ضرورت کے طور پر پیش کرنا۔

نوآبادیاتی اور استشراقی کلامیوں میں علم و طاقت کے کیموفلاژ کا سب سے بڑا ذریعہ تعبیر ہے۔ واضح رہے کہ تعبیر سیاق کی بنیاد پر ہوتی ہے یا تناظر کی بنیاد پر۔ سیاق کا تعلق متن کے قرب و جوار سے اور تناظر کا تعلق معبّر کے علم اور زاویۂ نظر سے ہوتا ہے۔ سیاق اساس تعبیر معروضی سائنسی ہوتی جب کہ تناظر اساس تعبیر عموماً جبری ہوتی ہے۔ خاص طور پر وہاں جہاں معبّر طے شدہ مقاصد کے تحت تعبیر کرے۔ نوآبادیاتی کلامیوں

بین تناظر اساس تعبیر سے کام لیا گیا، مگر اسے سیاق اساس تعبیر میں کیموفلاژ کیا گیا۔ یعنی بہ ظاہر یہ احساس دلایا گیا کہ مذہبی، نسلی، قبائلی اور لسانی تفرقے کی بنیادیں خود ان قوموں کے بنیادی متون میں موجود ہیں اور یہ تقاضا بھی ان متون میں مضمر ہے کہ وحدت کے بجائے گروہ بندی اختیار کی جائے؛ شیعہ سنی اختلاف کی بنیاد خلافت کے مسئلے میں حقیقی طور پر موجود ہے اور یہی مسئلہ امت کی تقسیم کا تقاضا کرتا ہے... ان اختلافی مسائل کی تعبیر خالص اجارہ دارانہ مقاصد کے تحت کی گئی اور اس بنیادی متن سے صرف نظر کرنے کی عادت ڈالی گئی کہ ''دین کی رسی کو مضبوطی سے تھام لو اور تفرقے میں نہ پڑو۔''

آبادکارانہ ذہن نے ایک تدبیر یہ وضع کی کہ نیٹوز کی ثقافت کی دستاویزی اور معاصر سطحوں کے درمیان ایک بڑے خلا کی موجودگی کا قوی احساس ابھارا جائے۔ یہ عین ممکن ہے کہ کسی ثقافت کی دستاویزی، مثالی اور معاصر سطحوں میں ربط و وصال باقی نہ رہا ہو اور وہ ثقافت انتشار اور بے سمتی کے عظیم بحران کی زد پر آ گئی ہو۔ یہ بعید از قیاس نہیں کہ لوگوں کی عملی اور حقیقی زندگی میں ایک ایسی مصنوعی حرارت یا سرد مہری موجود ہو، جس کا کوئی رشتہ اس الاؤ سے نہ ہو، جو ان کے عظیم دستاویزی و مثالی ثقافتی متون کے باطن میں دہکتا ہو، مگر اس بحران کے ذمے دار کچھ عوامل و عناصر ہوتے ہیں۔ بہتے دریا اپنے منبع سے یوں ہی نہیں کٹ جاتے اور ان کی سبک رو موجوں کی جگہ بلا وجہ خاک نہیں اڑا کرتی۔ آبادکار کے کلامیوں میں ان عوامل و عناصر کو چھپایا جاتا یعنی کیموفلاژ کیا جاتا ہے۔

جب دستاویزی اور معاصر ثقافتی سطحوں میں خلا ابھارا جاتا ہے تو یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ نوآبادیاتی ملکوں کی قدیم ثقافتی دستاویزات، عظیم انسانی دانش کی علم بردار ہیں۔ ''سنسکرت زبان کی دریافت اور اس کے ذریعے ہندوستانی ادب کے مطالعے میں بے بہا پیش رفت، ایسے واقعات ہیں جو انسانی ذہن کے کمالات کی تاریخ میں بلند درجہ رکھتے ہیں''[۲۰] اس اعتراف کے ذریعے اپنی علمی دیانت داری کا اعلان کیا جاتا ہے تاکہ ان کی دیگر آرا اور کلامیوں کی علمی ثقاہت کو قبول کر لیا جائے۔ نیز سنسکرت کی ''دریافت'' کو یورپی کارنامے کے طور پر باور کرایا جائے۔ اس اعتراف کو باقاعدہ عملی شکل دی جاتی ہے اور نیٹوز کے قدیم دستاویزی ثقافتی متون کے مطالعے کے لیے تعلیمی و تحقیقی ادارے قائم کیے جاتے ہیں۔ سنسکرت، عربی اور فارسی کے مطالعات کو خصوصی اہمیت دی جاتی ہے۔ یہ تمام مطالعات اس یقین کے ساتھ کیے جاتے ہیں کہ ان کی عظمت کے باوجود ان کا کوئی حقیقی اور زندہ رشتہ معاصر زندہ ثقافت سے نہیں ہے۔ یہ ثقافتی متون ماضی بعید میں وجود میں آئے، تب لوگوں کی زندگیوں میں مؤثر بھی ہوں گے، مگر زمانہ حال میں ان کی کارفرمائی نہیں ہے۔ زمانہ حال میں تو

''ہندوستانیوں کی حالت یہ ہے کہ وہ انتہائی مبہم اور غلط بیانات کو بلا تامل قبول کر لیتے اور دہراتے رہتے ہیں۔ اگرچہ یہ عادت تمام لوگوں کی ہے، مگر جس شدت سے ہندوستان میں ہے، اور کہیں نہیں، حقیقت کا براہ راست مشاہدہ اور اس کا ٹھیک ٹھیک بیان، مشرقیوں کے لیے قریب قریب ناممکن ہے۔ مغرب میں تعلیمات عامہ سال بہ سال مزید پختہ اور قوی ہوتی جاتی ہیں، جب کہ مشرق میں یہ تا حال مردہ ادب کی لاش سے پوری طرح بندھی ہیں''۔[۲۱] یعنی ہندوستانی اور مشرقی لوگ ماضی بعید کے ان متون سے چمٹے ہوئے ہیں جن کی تب و تابِ حیات راکھ ہو چکی ہے۔ مشرق راکھ میں اس چنگاری کی تلاش میں سرگرداں ہے، جو راکھ میں کہیں موجود ہی نہیں۔ یہاں دو اہم سوال پیدا ہوتے ہیں، کیا واقعی مشرق کا ثقافتی الاؤ بجھ چکا ہے اور کیا مشرق محض راکھ کرید رہا ہے؟ دونوں سوالوں کے نوآبادیاتی اور غیر نوآبادیاتی سیاق میں دو مختلف جواب ہیں۔ غیر نوآبادیاتی سیاق میں یہ ایک احمقانہ دعویٰ ہے کہ مشرق مردہ ادب اور لاش سے چمٹا ہے، یا مشرق اس نظر سے محروم ہے جو عظمت کو پہچانتی ہے۔ مشرق ہو یا کوئی دوسری ثقافت، وہ اپنے بہترین اور مثالی عناصر کے ادراک میں کبھی غلطی نہیں کرتی۔ اصل قصہ یہ ہے کہ مشرق کے قدیم ثقافتی متون کو مردہ اور لاش قرار دینا اس نفرت اور تحقیر ہی کا اظہار نہیں جو آبادکاروں نے اپنی ثقافت سے موازنے کے دوران میں اور اپنے خبط اختیارات کے تحت اپنے دلوں میں پال لی تھی، بل کہ آبادکار کے اس تضاد ذہنی کا غماز بھی ہے جو اپنی تدبیروں کو کیموفلاژ کرنے سے عموماً پیدا ہوتا ہے۔ اگر کلاسیکی مشرقی ادب مردہ ہے تو اس کو عظیم انسانی یافت قرار دے کر اس کے مطالعے کا کیا جواز ہے؟

نوآبادیاتی سیاق میں مذکورہ دعوے کی گہری معنویت ہے۔ اس دعوے کے ذریعے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ ماضی بعید میں تو مشرق نے عظمت حاصل کی، مگر اب وہ اس نظر سے بھی محروم ہے جو حقیقت کے براہ راست مشاہدے اور پھر اس کے درست بیان کے لیے درکار ہوتی ہے۔ دلچسپ بات یہ بھی ہے کہ یہاں واضح اشارہ ان احیا پسند تحریکوں کی طرف ہے، جو انیسویں صدی میں ہندی مسلمانوں اور ہندوؤں میں فروغ پذیر ہوئیں، جن کا مقصد اپنے بنیادی ثقافتی متون کا تحفظ اور ان کے ذریعے اپنی اجتماعی شناخت کو قائم رکھنا تھا۔ یہاں اس بات کو بھی چھپایا گیا ہے کہ احیا پسندی، نوآبادیات کا براہ راست ردعمل تھا۔ نوآبادیات نے نئے علوم و خیالات کو یورپی علوم و خیالات کے طور پر رائج کرنے کے نتیجے میں ہندوستانیوں میں شناخت کے جس خوف آمیز بحران کو جنم دیا تھا، احیا پسندی اس سے نمٹنے کی ایک جذباتی اور بڑی حد تک لاشعوری صورت تھی اور یہ صورت بہرحال آبادکاروں کے حق میں تھی۔ ہندوستانی اس عظمتِ رفتہ

کو واپس لانے میں کوشاں تھے جو ایک تاریخی عہد میں پیدا ہوئی تھی، جسے شناخت کے خوف آمیز بحران نے مبالغہ آمیز صورت دے دی تھی اور جسے معاصر حالات میں واپس لانا محال تھا۔ احیا پسندی نے ثقافت کی دستاویزی اور معاصر سطحوں میں خلا کو مزید بڑھا دیا تھا۔ احیاپسندی قدیم متون کو ان کے تاریخی و بنیادی سیاق کے ساتھ رائج کرنے کی کوشش کر رہی تھی اور معاصر فکری تناظر کو بری طرح مسترد کر رہی تھی۔

ابتدا میں یہ خلا غیر محسوس تھا، مگر نوآبادیاتی اداروں کے استحکام اور مقامی لوگوں کے جذباتی ردعمل کے نتیجے میں حقیقی شکل اختیار کرتا گیا اور بڑھتا گیا۔ ثقافتی خلا تا دیر خلا نہیں رہ سکتا، یہ طلب میں بدل جاتا ہے۔ یہی وہ مقام ہوتا ہے جہاں ان کلامیوں کی قبولیت بھی ممکن ہو جاتی ہے یا کم از کم ان کی معقولیت کو قبول کیا جانے لگتا ہے، جو واضح طور پر اجارہ دارانہ مقاصد کے حامل ہوتے ہیں۔ طلب کی شدت، مطلوب کے خدوخال دھندلا دیتی ہے۔ ایشیا و افریقا میں یورپی، نوآبادیاتی، ''اسٹیٹ اپریٹس'' نے قدم جمائے ہیں تو اس کی وجہ یہی ہے۔

کلامیے کے ذریعے آبادکار اپنی اصل کو کس کس طور پر کیموفلاژ کرتا ہے۔ اس کی ایک اور کلاسیک مثال جان لاک وڈ کپلنگ کی کتاب ہندوستان کے وحوش اور آدمی *(Beast and Man in India)* ہے۔ وحشی اور آدمی کو ایک ہی قبیل میں شامل کرنا بھی معنی خیز ہے اور محکوم لوگوں کی اساطیری تصویر بنانے کے نوآبادیاتی منصوبے ہی کا حصہ ہے۔ یہ کہ دونوں میں کوئی فرق نہیں، لہٰذا دونوں سے یکساں سلوک روا ہے، مگر کپلنگ کا اصل ''کارنامہ'' یہ ہے کہ اس نے کتاب میں یہ ثابت کیا ہے کہ اسلام، بدھ مت، ہندو مت، جین مت اور پارسی مذہب میں جانوروں کی تکریم کی گئی ہے، مگر انیسویں صدی کے تمام ہندوستانیوں کا جانوروں سے رویہ، وحشیانہ اور ظالمانہ ہے۔ چند دیہاتیوں کے استثنا کے ساتھ۔ چناں چہ ۲۱ مارچ ۱۸۹۰ء میں ایکٹ آف ۱۸۹۰ء کے ذریعے اس برائی کے انسداد کی کوشش کی گئی۔ یہ ایکٹ اور اس سے جڑا کپلنگ کا کلامیہ علم اور طاقت کے کیموفلاژ کا شاہ کار تھا۔

اس کلامیے کے ذریعے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ برطانوی آبادکار ارض ہندوستان کے بے مثال ہمدرد ہیں (کپلنگ کے نزدیک مغلوں کے لیے ''ظالم'' (Cruel) کے علاوہ کوئی اسم صفت موزوں نہیں) نہ صرف یہاں کے لوگوں کے بل کہ یہاں کے چرند پرند کے بھی۔ گویا وہ ہر قسم کی غلامی کے خلاف ہیں۔ وہ ان پرندوں اور جانوروں سے گہری ہمدردی ظاہر کرتے ہیں جنھیں ہندوستانی قید رکھتے اور ذبح کرتے ہیں۔ دونوں باتوں کو وہ ظالمانہ قرار دیتے ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ۱۸۶۰ء کی دہائی میں

انسانوں کی غلامی سے متعلق بھی ایک کلامیہ شروع کیا گیا، جس میں سر ولیم میور پیش پیش تھے۔ اس کلامیے میں اسلام کے عورتوں اور مردوں کے غلام بنانے کے تصور و عمل پر کڑی تنقید کی گئی تھی۔ اس تنقید کی انتہائی صورت میور کی اس رائے میں ملتی ہے۔

> تین بنیادی برائیاں عقیدے سے فروغ پاتی ہیں، (جن کا چلن) تمام زمانوں اور ہر ملک میں رہے گا اور ان کا فروغ اس وقت تک جاری رہے گا جب تک قرآن عقیدے کی کسوٹی ہے۔ اوّل: کثرت ازدواج، طلاق اور غلامی کو قائم کیا جاتا اور دوام دیا جاتا ہے؛ (یہی) اخلاق عامہ کو تباہ، گھریلو زندگی کو زہر آلود اور معاشرے کو پراگندہ کرتی ہیں۔[۲۲]

کپلنگ کے برعکس میور مذہب اسلام کے بنیادی متن ہی کو مورد الزام ٹھہراتے ہیں اور یہ باور کراتے ہیں کہ مسلمانوں کی ثقافت کی دستاویزی، مثالی سطح اور معاصر سطح میں ربط و وصال پوری طرح کارفرما ہے اور ان کا مدعا یہ نظر آتا ہے کہ دونوں سطحوں میں خلا ابھارا جائے۔ ۱۸۶۰ء کی دہائی میں یہ خلا ابھارنے کی ٹھوس علمی کوششیں کی جارہی تھیں۔ تاہم کپلنگ اور میور کا اصلی مقصد ایک ہی تھا: کیموفلاژ۔ سیاسی مکر، چال، دھونس اور طاقت کے بہیمانہ استعمال کے ذریعے تیس کروڑ سے زائد ہندوستانیوں کو غلام بنانے والے یورپی آبادکار، ہندوؤں اور مسلمانوں کے یہاں غلامی کی ''وحشیانہ صورتوں'' کی نشان دہی کر کے خود اپنے وحشیانہ عمل پر پردہ ڈالنا چاہتے تھے۔ وہ ہندوستانیوں کے ضمیر میں خلش بے دار کر کے اور پھر اصلاحی اقدامات کے ذریعے خود کو ہمدرد اور مہربان آقا باور کرانا چاہتے تھے۔ ہندوستان اور مشرق کے، جانوروں اور انسانوں کی غلامی سے متعلق عقائد اور رویے بلاشبہ اصلاح طلب اور اجتہادی اقدامات کے طالب تھے، مگر یورپی آبادکاروں کا دنیا کی ۸۰ فیصد آبادی کو غلام بنا لینے کا جواز کیا تھا؟ کیا عین اسی سوال کو دبانے کی حکمت عملی کے طور پر غلامی کا کلامیہ شروع کیا گیا؟ سرسیّد اور امیر علی نے اس بحث میں شرکت کی اور بالعموم دفاعی انداز اختیار کیا۔ مقامی لوگوں کی جائز سیاسی جارحیت کے آگے بند باندھنے کا یہ ایک مؤثر انتظام تھا!

اس مقام پر یہ بات زور دے کر کہنے کی ہے کہ نوآبادیاتی سیاق میں علم اور طاقت کا رشتہ اس وقت تک کارفرما نہیں ہوسکتا، جب تک مقامی آبادی اہلِ تھیبس کی طرح اپنی پہیلیوں کا خود جواب معلوم کرنے میں مخفی یا برملا معذوری ظاہر نہ کر چکی ہو یا آبادکار کی معاونت کے لیے مقامی لوگوں کی ایک پوری جماعت موجود نہ ہو۔ یہ جماعت آبادکار کی نیت اور مقاصد کو جانتے ہوئے یا قطعاً بے خبری میں، اس کے کلامیوں اور تعبیر کو قبول نہ کر رہی ہو اور نوآبادیاتی ممالک میں اس ترقی پسندانہ فکر کا چلن نہ ہو جو اپنے بنیادی متون کی معاصر عہد سے ہم آہنگ نئی تعبیرات اور ان کے نتیجے میں نئے متون کی پیہم تخلیق کے لیے سرگرم نہ ہو۔ گویا

انھی ملکوں میں نوآبادیاتی عفریت شب خون مارتا ہے، جہاں علم کی تخلیق اور علم کو اپنے سیاق میں طاقت میں بدلنے کا عمومی کلچر موجود نہ ہو!

یہ سوال کہ علم اور طاقت کے رشتوں اور کلامیوں نے نوآبادیاتی ملکوں کا فقط بدترین استحصال کیا اور انھیں کسی زاویے سے ''فائدہ'' نہیں پہنچایا— ہمیں ایک بار پھر سفنکس کی اسطورہ تک لے جاتا ہے۔ اہل تھیبس کو موت سے آزادی ملی۔ نوآبادیاتی ملکوں کو ''لاء اینڈ آرڈر'' ملا۔ ہمیں نہیں معلوم کہ ایڈی پس نے سفنکس کے متعلق اپنے علم میں اہلِ تھیبس کو کس قدر شریک کیا۔ ہمیں بس یہ معلوم ہے کہ ایڈی پس کی طاقت اہلِ تھیبس کے توہمات میں مضمر تھی۔ اسی طرح ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ آبادکاروں نے مشرق و افریقا کے ثقافتی مطالعات سے طاقت کشید کی اور یہ طاقت اس وقت تک کارفرما رہی، جب تک مشرق و افریقا نے خود اپنے ثقافتی مطالعات نہیں کیے اور انھیں متبادل ثقافتی بیانیوں کے طور پر پیش نہیں کیا اور یہ بات دریافت نہیں کرلی کہ علم کو اگر آبادکار کی ''پوزیشن'' سے طاقت بنایا جا سکتا ہے تو ایک دوسری ''پوزیشن'' سے کولونائزر کی طاقت کو زائل کیا جا سکتا اور خود اپنی طاقت میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا جب تک ''دوسری پوزیشن'' اختیار نہیں کی جاتی، فائدے کی تلاش عبث ہے!

حوالہ جات

۱۔ فرانسس بیکن ''ابوالہول'' (ترجمہ: شہزاد احمد)، مشمولہ سائنس کے عظیم مضامین (مشعل، لاہور، ۱۹۹۷ء) ص:۱۵تا۱۶۔

۲۔ دیکھیے: مورس لینے، Tyranny، (پینگوئن بکس، انگلینڈ، ۱۹۶۹ء) ص: ۲۵۔

۳۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے: ہنری ڈی ایکن، The Age of Ideology (نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۰۰ء) ص:۱۲۹تا۱۳۰۔

۴۔ مل کے اپنے لفظوں میں:

"His (Comte) name, at least, was known almost universally and the general character of his doctrines very widely."

[Essential Works of John Stuart Mill، (بینٹم بکس، لندن، ۱۹۱۵ء) ص: ۱۶۲]

۵۔ ان کے لیے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"It is the essence of Ideology that it harnesses to a philosophy the passions commonly attached to religion or superstition."

(مورس لینے، متذکرہ بالا، ص:۱۸۶)

۶۔ ڈبلیو کروک (W. Crook) کے اپنے الفاظ درج ذیل ہیں:

"My object in writing this book has been threefold. In the first place, I desired to collect, for the use of all officers whose work lies among the rural classes, some information on the beliefs of the people which will enable them, in some degree, to understand the mysterious inner life of the races among whom their lot is cast; secondly, it may be hoped that this introductory sketch will stimulate enquiry, particularly among the educated natives of the country, who have as yet done little to enable Europeans to gain a fuller and more sympathetic knowledge of their rural brethren; and lastly, while I have endeavoured more to collect facts than to theorize upon them. I hope that Europeans scholars may find in these pages some fresh examples of familiar principles."

[ڈبلیو کروک، *An Introduction to the Population, Religion and Folklore of Northern India* (ایشین ایجوکیشنل سروسز، الہ آباد، ۱۹۹۴ء، ۱۸۹۴ء) ص: i]

۷۔ دیکھیے: ریمنڈ ولیمز، *The Long Revolutions* (پینگوئن بکس، لندن، ۱۹۶۱ء) ص: ۶۶۔

۸۔ اس کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"That it may yet be given to European skill and perseverance to lift the veil, - to build up the perfect statue from the scattered fragments lying hidden under the rubbish of time."

[جان بیمز، *Memoirs on the History, Folklore and Distribution of the Races of the North Western Provinces of India* جلد اوّل (ایشین ایجوکیشنل سروسز، نئی دہلی، ۲۰۰۴ء، [۱۸۰۹ء]) ص: ix]

۹۔ اس خط کا یہ حصہ بطور خاص توجہ طلب ہے:

"The Sudder board have great satisfaction in forwarding to the Government, for submission to the Honorable the Court of Directors, the accompanying supplemental Glossary, prepared in accordance with the expressed wishes of the Honorable Court by Mr. H.M. Elliot, the Secretary to the Sudder Board, N.W. Provinces."

(ایضاً، ص: xix)

۱۰۔ کروک کے اپنے الفاظ دیکھیے:

"The Saints are usually of Muhammadan origin, but most of them are worshipped indiscriminately by Musalmans and low class Hindus..... we have here a body of saints many of whom were deadly enemies of the Hindu faith who are now worshipped by Hindus."

[ڈبلیو کروک، متذکرہ بالا، ص: ۱۲۷تا۱۲۸]

۱۱۔ سرسیّد احمد خاں، مقالاتِ سرسیّد، جلد یزدہم (مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۳ء) ص: ۵۸۵تا۵۸۶۔

۱۲۔ البرٹ میمی کے اپنے لفظوں میں:

"He is hardly a human being. he tends rapidly towards becoming an object."

[*The Colonizer and the Colonized*، (ارتھ سکین پبلی کیشنز، لندن، ۱۹۹۰ء) ص: ۱۵۴]

۱۳۔ جان بارتھوک گل کرسٹ، *The Anti-Jargonist, or A Short Introduction to the Hindoostanee Language* (کلکتہ، ۱۸۰۰ء) ص: ۲۳۳۔

۱۴۔ بقول لارڈ کرومر (Lord Cromer):

"I content myself with noting the fact that some how or other the Oriental generally acts, speaks, and thinks in a manner exactly opposite to the European."

[بحوالہ: ایڈورڈ سعید، Orientalism، (پینگوئن بکس، انگلینڈ، ۱۹۹۵ء، [۱۹۷۸ء]) ص: ۳۸]

۱۵۔ ایضاً، ص: ۱۲۔

۱۶۔ سرچارلس ٹریولیلین (Sir Charles Trevelyan) کے اپنے الفاظ دیکھیے:

"We cannot tell how for and how long this remarkable intervention of the Western nations in Eastern affairs may lead us; and I know, from my Indian experience, that a knowledge of the native languages is an indispensable preliminary to understanding and taking an interest in native races, as well as to acquiring their good will and gaining influence over them."

[بحوالہ: میکس مولر، The Languages of the Seat of War in the East، (ولیمز اینڈ نورگیٹ، لندن، ۱۸۵۵ء) ص: iv]

۱۷۔ ہمفرے، ہمفرے کے اعترافات، (انجمن نوجوانان پاکستان، لاہور، س ن) ص: ۶۔

۱۸۔ ایضاً، ص: ۱۸۔

۱۹۔ ایضاً، ص: ۹۰۔

۲۰۔ یہ رائے جان بیمز کی ہے:

"The discovery of the Sanskrit language and the marvellous development given to the study of Indian literature thereby, are events which ranks high in the history of the human mind."

[جان بیمز، متذکرہ بالا، ص: viii]

۲۱۔ یہ خیالات جان لاک وڈ کپلنگ (John Lockwood Kipling) کے ہیں:

"The most vague and incorrect statements are accepted and repeated without thought, a habit common to all populations, but more firmly rooted in India than elsewhere. First-hand observation and accurate statement of fact seem almost impossible to the Oriental, and education has not hitherto availed to help him. In the West Public instruction becomes more real and vital year by year, but in the East it is still bound hand and foot to the corpse of a dead literature."

[Beast and Man in India (البیرونی، لاہور، ۱۹۷۸ء، [۱۸۹۱ء]) ص: ۱۳]

۲۱۔ میور کے اپنے الفاظ ملاحظہ کیجیے:

"Three radical evils flow from the faith, in all ages and in every country, and must continue to flow so long as the Coran is the standard of belief. FIRST: Polygamy, Divorce, and Slavery, are maintained and perpetuated; ---- striking as they do at the root of public moral, poisoning domestic life, and disorganizing society."

[The Life of Mahomet and History of Islam to the Era of Hegira، جلد چہارم (اسمتھ، ایلڈر اینڈ کمپنی، لندن، ۱۸۶۱ء) ص: ۳۲۱]

یورپ بطور کبیری بیانیہ

نوآبادیاتی نظام کسی داخلی دباؤ کے تحت بیانیے کی قوّت دریافت کرتا ہے یا طاقت کی مختلف شکلوں کی دریافت وتشکیل کے دوران میں بیانیہ، قوّت کے عظیم مخزن کے طور پر اس کے ہاتھ لگتا ہے؟ اس سلسلے میں وثوق سے کچھ کہنا مشکل ہے، مگر یہ بات غیر مشتبہ ہے کہ بیانیے کو نوآبادیاتی طرزِ حکمرانی میں ایک بنیادی ستون کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔ بعدازاں اس نظام کی چُولیں ڈھیلی کرنے میں ایک اہم کردار بھی بیانیے ہی کا ہوتا ہے، یعنی ان متبادل بیانیوں کا جنھیں مقامی لوگ، اجنبی حکمرانوں کے وضع کردہ اور رائج کردہ بیانیوں کے مقابلے میں تشکیل دیتے اور عامۃ الناس کے عمومی شعور کا حصّہ بنانے میں کام یاب ہوتے ہیں۔ متبادل بیانیے دراصل ان تضادات کی قلعی کھولتے ہیں جنھیں آبادکار مخفی ومضمر رکھنے کی خاطر اپنے مخصوص بیانیے تراشتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں نوآبادیاتی ممالک میں حاکم ومحکوم کے درمیان اصل جنگ بیانیے کی قلم رَو میں، بیانیے وضع کرنے کی استعداد اور انھیں رائج کرنے کے وسائل کی مدد سے لڑی جاتی ہے۔ تاہم واضح رہے کہ جنگ کے میدان اور جنگ کے آلات کا اوّلاً انتخاب محکوم نہیں کرتا۔ وہ زیادہ تر دفاعی محاذ پر ہوتا ہے۔ اس کے بیانیے ردِعمل، بغاوت، بچاؤ اور آزادی سے عبارت ہوتے ہیں۔

یہ اچنبھے کی بات نہیں کہ استعماری حاکموں کے پاس بیانیے کی تھیوری موجود نہیں ہوتی اور نہ ہی تھیوری تشکیل دینے کی باقاعدہ کوشش کی جاتی ہے، مگر بیانیے کو ثقافتی ونفسیاتی تبدیلیوں کے ایک عظیم وسیلے کے طور پر کام میں لایا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ بیانیہ ہو یا فن کی کوئی دوسری شکل، اس کی تھیوری بعد میں تشکیل دی جاتی ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ تھیوری تشکیل پانے کے بعد فن پر اثر انداز ہونے لگتی ہے۔ استعماری بیانیوں کی اثر انگیزی کو دیکھتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ انھیں انسانی ادراک کی دو معروف صورتوں میں امتیاز کے نتیجے میں بروئے کار لایا جاتا ہے۔ انسان عمومی طور پر منطقی/سائنسی اور بیانیہ انداز میں اشیا کا علم حاصل کرتا اور ان کے بارے میں آرا قائم کرتا ہے۔ منطقی انداز، تجریدی تصورات قائم کرکے اشیا کی صداقت تک پہنچتا ہے، اس لیے یہ ایک رسمی اور منظم اندازِ فکر ہے، جب کہ بیانیہ انداز، مادی، واقعاتی، دنیوی، غیر رسمی اور روزمرہ انداز ہے۔ فکر کے منطقی طور کو صداقت درکار ہوتی ہے اور بیانیہ طور کو زندگی! دونوں میں یہی امتیاز، دونوں کی

اثر انگیزی کی قوّت کو بھی نمایاں کرتا ہے۔ منطقی طور کے مقابلے میں مادّی، واقعاتی اور روزمرہ انداز ہونے کی بنا پر بیانیہ طور زندگی پر زیادہ شدّت اور کثرت سے اثر انداز ہوتا ہے۔ عمومی طور پر ہم منطقی کے بجائے بیانیہ طرزِ فکر کے زیرِ اثر ہوتے ہیں۔

بیانیے کا زندگی سے اٹوٹ رشتہ ہے۔ ہم یہ حتمی طور پر ثابت کرنے سے قاصر ہیں کہ بیانیہ زندگی کی نقل ہے یا زندگی بیانیے کی نقل کرتی ہے، مگر اتنا ہم وثوق سے جانتے ہیں کہ ہماری زندگیاں اُسی ڈھب پہ گزرتی ہیں، جس کا نقشہ ہمارے ثقافتی بیانیوں میں موجود ہوتا اور ہم ان بیانیوں کو بغیر کسی ردّ و کد کے اس لیے قبول کر لیتے ہیں کہ یہ بیانیے اوّلین لمحوں میں ہمیں یہ باور کراتے ہیں کہ ان کا خمیر ہماری روزمرہ زندگی کے تجربوں، ارادوں اور خوابوں ہی سے اٹھا ہے۔ بیانیے ہماری سماجی زندگی کا ڈی این اے ہیں۔

پہلے یہ سمجھا جاتا تھا کہ بیانیہ صرف کتھا کہانی میں ہوتا ہے، مگر بیسویں صدی کے دوسرے نصف میں ساختیات اور بیانیات کے مفکرّین نے واضح کیا کہ فکر کے ایک طور کی صورت بیانیہ ہر جگہ اور ہر چیز میں ہے۔ رولاں بارت لکھتے ہیں:

> بیانیہ، اسطور، لیجنڈ، حکایت، کتھا، ناویلا، رزمیے، تاریخ، المیے، ڈرامے، طربیے، سوانگ، مصوّری ...... منقش شیشے، سینما، مطائبات، خبروں، گفتگو میں موجود ہے۔ ہیئتوں کی اس تقریباً لامحدود کثرت کے علاوہ، بیانیہ ہر عہد، ہر جگہ، ہر معاشرے میں موجود رہا ہے، اس کا آغاز بنی نوع انسان کی تاریخ کے ساتھ ہی ہو گیا تھا اور کہیں کوئی شخص بیانیے کے بغیر موجود نہیں رہا...... اچھے اور برے ادب کی تقسیم کو بالائے طاق رکھتے ہوئے، بیانیہ بین الاقوامی ہے، تاریخ و ثقافت میں ہمیشہ سے جاری و ساری ہے: [المختصر] یہ زندگی کی مانند یہاں موجود ہے۔[1]

گو بارت کا یہ اقتباس خطابت سے لبریز ہے، مگر اس حقیقت کو منکشف کرنے میں پوری طرح کام یاب ہے کہ بیانیہ ایک آفاقی، لازمانی چیز ہے؛ ہمارے ثقافتی وجود کا کوئی پہلو اور ہماری نفسیاتی و تخیّلی دنیا کا کوئی گوشہ بیانیے سے خالی نہیں اور بعض لوگوں کا یہ دعویٰ ہے کہ ''عملاً تمام انسانی علم ان کہانیوں پر منحصر ہے، جنھیں ماضی کے تجربات کے گرد تشکیل دیا جاتا ہے اور نئے تجربات کی تفہیم و تعبیر پرانی کہانیوں کے معنوی سیاق میں کی جاتی ہے''۔[2] اگر یہاں تمام انسانی علم سے سماجی و ثقافتی علم مراد ہے تو اس دعوے کے بجا ہونے میں کوئی شک ہی نہیں، تاہم جہاں تک سائنسی علم کا تعلق ہے تو وہ مشروط طور پر کہانیوں پہ منحصر ہے۔ سائنسی علم کا تعلق فکر کے منطقی، تجرباتی طور سے ہے، مگر کسی بھی سائنسی نظریے کے وجود میں آنے کا پورا عمل دراصل ایک کہانی ہے۔ لہٰذا تمام سماجی و ثقافتی علم کو ''بیانیاتی علم'' بھی کہہ سکتے ہیں اور اس علم میں، ہیئتوں کی وہ لامحدود کثرت شامل ہو جاتی ہے، جس کا ذکر بارت نے کیا ہے۔ یہاں اصل نکتہ یہ ہے کہ انسانی علم کی بنیادی ساخت

''بیانیاتی'' ہے۔ کسی معمولی واقعے کا ادراک ہو، اس کی تعبیر ہو یا سماج اور کائنات سے انسان کے رشتوں کے تعین کا فلسفیانہ سوال ہو، تاریخ کی تحریر وتشکیل ہو یا سماج میں نئی گروہ بندیوں اور نئے خیالات ونظریات کی ترویج کا معاملہ ہو، کم وبیش ایک ہی قسم کی بیانیاتی سرگرمی، ان سب میں مشاہدہ کی جاسکتی ہے۔ گویا بیانیہ معنی سازی اور معنی کی ترسیل کا مخصوص طریقہ ہے جو کسی ایک شعبے سے مخصوص نہیں ہے۔

اب اصل سوال یہ ہے کہ بیانیے کی وہ کیا ساخت یا شعریات ہے جو ایک اسطورہ سے لے کر ان تمام فکری نظاموں اور ثقافتی منصوبوں میں کارفرما ہوتی ہے، جنھیں دوررس سماجی تبدیلیوں کی خاطر وضع کیا جاتا ہے؟ مختصراً ''کسی نمائندگی کو، خواہ وہ ذہنی ہو یا لسانی نشانیاتی، ایک بیانیے کا درجہ پانے کے لیے، دو بنیادی خصوصیات کا حامل ہونا اشد ضروری ہے۔ اس میں ایک قسم کا ماخذ اور ایک قسم کی زمانی ساخت لازماً موجود ہو''[۳]۔

ماخذ بیانیے کی شعریات کے پہلے بنیادی اصول کے طور پر اسے زندگی سے اثر قبول کرنے اور زندگی پر اثر انداز ہونے کی دوہری اہلیت سے ہم کنار کرتا ہے اور زمانی ساخت، بیانیے کو وہ مخصوص ہیئت دیتی ہے جس کی بنا پر بیانیہ دوسری اصناف اور علوم سے مختلف ہو جاتا ہے۔ بادشاہ مرا اور ملکہ بھی مرگئی۔ اس بیانیے میں سادہ ترین اور اتنی ہی مکمل ساخت موجود ہے۔ اس مختصر بیانیے کا ماخذ بادشاہت ہے جس میں ایک شخص کو مرکزی اور کبیری حیثیت حاصل ہوتی ہے اور باقی سب اس پر منحصر اور اس کے معاون و خدمت گار ہوتے ہیں۔ اس ماخذ میں یہ بات اصول کا درجہ رکھتی ہے کہ بادشاہ مرے تو ملکہ کو بھی موت آ جائے۔ کہانی میں اس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ ماخذ حقیقی ہے، تخیلی ہے، آرزومندانہ ہے یا ایسا ممکن جو فی الوقت ناممکن نظر آتا ہو۔ اصل یہ ہے کہ وہ ہمارے تجربات اور تصورِ کائنات میں خود کو ایک یقینی امکان کے طور پر پیش کرتا ہو۔ جہاں تک بیانیے کی زمانی ساخت کا معاملہ ہے تو یہ ساخت واقعات میں زمانی تسلسل یعنی بیانیے میں ماضی، حال اور مستقبل کی نشان دہی کرتی ہے، مگر حقیقتاً بیانیوں میں ''ایک ایسا حال تخلیق کیا جاتا ہے، جس میں ماضی اور مستقبل بیک وقت موجود ہوتے ہیں اور اسی بنا پر [بیانیہ] ہر بات کو ممکن بناتا ہے''[۴] ماضی و مستقبل کا حال میں انضمام ہی بیانیے کو ہمیشہ کی زندگی دیتا اور ہمیشہ کے لیے زندگی پر اثر انداز ہونے کی صلاحیت دیتا ہے۔ مذکورہ انضمام کی عملی صورت یہ ہے کہ بیانیے کے وقوعاتی عناصر کو ایک ایسے مسلسل لمحۂ حال میں بیان کیا جائے، جس میں ماضی و مستقبل عملاً وجود نہ رکھتے ہوں، مگر ان کا وجود میں آنا اور کسی حقیقی یا تخیلی ماخذ سے منسلک ہو کر زندگی پر اثر انداز ہونے کی صلاحیت حاصل کر لینا ممکن ہو۔ بادشاہ کی موت کہیں بھی، کسی بھی وقت ممکن ہو سکتی اور بعد کے واقعات کی محرک ہو سکتی ہے۔ بیانیہ ماضی کی حال میں موجودگی اور ماضی کی حال سے مطابقت کو

کچھ اس طور ممکن بناتا ہے کہ دونوں کی سرحدوں، دونوں کے آغاز و اختتام کو ممیز کرنا محال ہو جاتا ہے۔ اس امتزاج سے بیانیہ زماں کی ایک نئی تشکیل کرتا ہے اور اسی انوکھی زمانی تشکیل سے غیر معمولی قوت کشید کرتا ہے۔

نوآبادیاتی حکمران تاریخ اور زماں سے ایک پل کے لیے غافل نہیں ہوتے۔ نوآبادیاتی نظام ہو یا کوئی دوسرا معاشی و ثقافتی ایجنڈا، تاریخ اور زماں پر دست رس حاصل کرنے اور اس کی تشکیلِ نَو کرنے سے عبارت ہے۔ یہی وہ سیاق ہے، جس میں نوآبادکار بیانیے کی اثر انگیزی اور طاقت سے متعارف ہوتا ہے۔

لارڈ میکالے کے بہنوئی چارلس ایڈورڈ ٹریویلین نے ۱۸۳۸ء میں ہندوستانیوں کی تعلیم سے متعلق ایک کتاب تصنیف کی۔ اس کتاب میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے اس ثقافتی منصوبے کا پورا خاکہ موجود ہے، جسے برصغیر کی تہذیبی و نفسیاتی قلبِ ماہیت کے لیے تیار کیا گیا تھا۔ ٹریویلین برصغیر میں برطانوی حکومت کی سیاسی تقدیر کا تجزیہ کرتے ہوئے یا تاریخ پر دست رس حاصل کرنے کی تدبیر کرتے ہوئے یہ رائے دیتے ہیں کہ انگلستان کی کوئی پالیسی ہندوستان کو انجام کار آزادی حاصل کرنے میں مانع نہیں ہو سکتی۔ اس کی مستقبل بینی کی بنیاد دراصل اس فرق و امتیاز کا شدید احساس ہے جو دونوں ملکوں میں مذہبی و ثقافتی سطحوں پر موجود ہے۔

اس فرق کو مٹانا ممکن ہے یا نہیں، یہ سوال اٹھایا ہی نہیں جاتا۔ اس لیے کہ فرق کے خاتمے کا مطلب اس سیاسی نظام اور ثقافتی منصوبے ہی کو چوپٹ کر ڈالنا ہے جو استعماری صورتِ حال کو وجود میں لاتا اور اپنے اثمار سے آبادکار کی جھولی بھر دیتا ہے۔ دوسری طرف مقامی باشندوں کے لیے اس فرق کو قبول کر لینا اور اس سے نباہ کرنا ممکن نہیں۔ چنانچہ ٹریویلین یہ رائے قائم کرتا ہے کہ ہندوستان بالآخر آزادی حاصل کرے گا اور نوآبادیات کے سیاسی مدبّر کے طور پر، اس کی آزمائش بھی یہیں سے شروع ہوتی ہے۔ وہ آزادی کو کب تک مؤخر کرنے کی کوئی حکمتِ عملی تجویز کر سکتا ہے اور برصغیر کے باشندوں کو آزادی حاصل کرنے کے ممکنہ طریقوں میں سے کسی ایسے طریقے کو اختیار کرنے پر مجبور کرنے کا کوئی لائحہ عمل پیش کر سکتا ہے، جو آبادکار کے مقاصد سے زیادہ سے زیادہ ہم آہنگ ہو؟ اس کے نزدیک غلام ہندوستان کے پاس آزادی حاصل کرنے کے دو راستے ہیں:

> ان میں سے ایک، انقلاب کے ذریعے سے [آزادی حاصل کرنے کا راستہ ہے]؛ دوسرا اصلاح کے ذریعے سے۔ ایک میں پیش قدمی اچانک اور متشددانہ ہے؛ دوسرے میں یہ بتدریج اور پُرامن ہے۔ ایک لازمی طور پر ہمارے اور دیسی باشندوں کے درمیان ذہن کی مکمل بیگانگی اور مفادات کی علیحدگی پر منتج ہوتا ہے؛ دوسرا ایک مستقل اتحاد ہے، جو باہمی فائدے اور خیر خواہی پر مبنی ہے۔[۵]

وہ مزید واضح کرتا ہے کہ انقلاب کے ذریعے فقط ایک ماہ میں ''مرہٹہ یا اسلامی ملوکیت'' قائم کی جا سکتی ہے (یاد رہے ابھی ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں انیس برس باقی تھے) مگر اصلاح کے ذریعے آزادی حاصل کرنے میں ہندستان کو ایک صدی درکار ہوگی۔ (یہ پیش گوئی سو فی صد درست ثابت ہوئی۔)

ٹریویلین اس یقین سے سرشار ہے کہ وہ غلام ہندوستان سے متعلق اس علم کو انگلستان کی طاقت میں بدل سکتا ہے۔ اس کا یہ علم کہ ہندوستانی آزادی حاصل کرنے کے لیے تشدّد یا امن کے راستے کا انتخاب کر سکتے ہیں، اسے ہندوستانیوں پر اختیار دے دیتا ہے۔ اس اختیار کا صاف سیدھا مطلب تو یہ ہے کہ نوآبادیاتی حکمران ہندوستانیوں کی انتخاب کی صلاحیت اور انتخاب کے مواقع پر اثر انداز ہو سکتے ہیں۔ ٹریویلین اس اختیار کو بروئے کار لانے ہی میں نوآبادیاتی نظام کی بقا اور انگلستان کا مفاد دیکھتا ہے۔ غور طلب بات یہ ہے کہ اس اختیار کا مظاہرہ بیانیہ وضع اور رائج کرنے کی صورت میں کیا جاتا ہے۔ یورپی تہذیب کی آفاقیت اور برتری کا کبیری بیانیہ! اسے اس امر میں ذرا بھی شک نہیں کہ یہ بیانیہ ایک ایسی قوّت تخلیق کر سکتا ہے جو دیسی باشندوں کی خواہشِ انقلاب کی تُند موجوں کے آگے بند باندھ سکتی ہے۔ ہرچند اس کتاب کی تصنیف کے انیس برس بعد ہندوستانیوں نے انقلاب و تشدّد کا راستہ اختیار کیا جس میں انھیں ناکامی ہوئی، مگر بعد کی تاریخ بتاتی ہے کہ یورپی تہذیب کے بیانیے نے طلسماتی اثر پیدا کیا اور برصغیر میں آزادی کی تحریکیں زیادہ تر اسی راستے پر چلیں جس کا خاکہ ٹریویلین کے یہاں ملتا ہے۔

ٹریویلین اس سوال کو نظر انداز نہیں کرتا کہ انقلاب یا اصلاح کے راستے کے انتخاب کا محرک کیا ہو سکتا ہے اور اس محرک پر کیسے اثر انداز ہوا جا سکتا ہے؟ قومی شناخت؟ معاصر صورتِ حال؟ وہ یہ رائے ظاہر کرتا ہے کہ اگر ہندوستانیوں کو ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے تو وہ فی الفور اپنے ماضی کی طرف پلٹ جائیں گے یعنی معاصر یورپی اثرات کی طرف پیٹھ کرلیں گے اور اپنی قومی شناخت کے احیا کی متشددانہ کوشش کریں گے اور اگر اس راہ میں انگریزی حکومت اور اس کے ثقافتی مظاہر کو حائل دیکھیں گے تو انھیں انقلابی جوش سے ملیامیٹ کر دیں گے۔ نوآبادکاروں کے لیے یہ ایک بھیانک اور ڈراؤنا تصوّر ہے۔ اس تصور کو حقیقت میں بدلنے سے روکنے کے لیے ٹریویلین وہ اصلاحاتی ایجنڈا پیش کرتا ہے، جس میں مرکزی حیثیت ہندوستانیوں کی یورپی طرز پر اصلاح کو حاصل ہے۔ اسے یقین ہے کہ اس اصلاح کے نتیجے میں ''وہ [ہندوستانی] تب قدیم ہندوستانی بنیاد پر آزادی کی خواہش اور قصد کرنا ترک کر دیں گے۔ پھر اچانک تبدیلی ناممکن ہو جائے گی؛ اور ہندوستان کے ساتھ ہمارے موجودہ تعلق کا طویل مدّت تک جاری رہنا یقینی ہو جائے گا''[۶] گویا یہی

وہ طریقہ ہے جو ہندوستانیوں کے انتخاب کے موقع اور محرّک پر اثر انداز ہوسکتا ہے۔ اس کے نزدیک یورپی خیالات ہندوستانیوں کو ایک نئی شناخت دیں گے اور یہ شناخت انھیں قدیمی قومی شناخت کی طرف راجع ہونے سے بے نیاز کر دے گی۔ شناختوں کے انہدام و تاسیس کا یہ ایک غیر معمولی منصوبہ تھا جسے یورپی ثقافت کے آفاقی اور تہذیب آموز ہونے کے کبیری بیانیے کی مدد سے پایۂ تکمیل تک پہنچانے کی کوشش کی گئی۔

ایرک سیلبن نے حال ہی میں اپنی شائع ہونے والی کتاب میں مغربی ثقافت کے تہذیب و جمہوریت آموز ہونے کے بیانیے کا تفصیلی تجزیہ کیا ہے۔ اس کے مطابق اس کہانی میں مغربی ثقافت کو دیگر ثقافتوں کے مقابل رکھا گیا اور ممتاز قرار دیا گیا ہے اور جن باتوں کو وجۂ امتیاز قرار دیا گیا ہے ان میں فنون، سائنس، سیاسی طور طریقے اور فلسفیانہ مذہبی اصول ہیں۔[۷] مغربی ثقافت کے یہ امتیازات کہاں تک بجا اور بے جا ہیں، اس سے فی الوقت بحث نہیں، مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ کہانی صدیوں سے رائج اور مقبول چلی آ رہی ہے اور اسے سامراجیت اور عالم کاری (گلوبلائزیشن) کے ذریعے دنیا بھر میں پھیلایا گیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہی وہ کہانی ہے جو مغرب اور مشرق یا ''ہم'' اور ''وہ'' کے تصورات تشکیل دیتی اور ان میں اٹوٹ مگر غیر مساوی رشتہ قائم کرتی ہے۔

اس کہانی کا جو متن ہندوستان کے لیے تیار ہوا، اس میں بری کولاژ کے فن سے بطور خاص استفادہ کیا گیا۔ یہ فن ''ایک ایسی صلاحیت کا اظہار ہے جس کے ذریعے دست یاب مواد اور آلات سے طرح طرح کے بے شمار کام لیے جا سکتے ہیں''۔[۸] چنانچہ برصغیر میں یورپی ثقافت کے تہذیب آموز ہونے کا بیانیہ لکھنے والے دراصل بری کولیئر (bricoleur) تھے۔ انھیں اس بیانیے سے طرح طرح کے بے شمار کام لینے کے لیے، جو کچھ یہاں وہاں (مشرق و مغرب) سے دست یاب ہوا یا جسے موزوں سمجھا، اسے کہانی میں کھپا دیا۔ انھیں کہانی کے پلاٹ کے گٹھے یا ڈھیلے ہونے، واقعات میں تضاد ہونے، منتخب مواد کے مستند یا غیر مستند ہونے سے غرض نہیں تھی۔ ایک چیز پہ انھیں بہر حال یقین تھا: بیانیے کی قوت اور اثر پر۔ اس یقین کی بنیاد یہ علم تھا کہ بیانیے کی قوت اس کے مواد کے تاریخی طور پر مستند یا غیر مستند ہونے میں مضمر نہیں، اس کو کمال مہارت سے بیانیے میں صرف کرنے میں ہے۔ انھیں یہ اچھی طرح معلوم تھا کہ بیانیے میں ماخذ بے حد اہم مگر ماخذ کی نوعیت (حقیقی یا تخیلی) غیر اہم ہے۔

یورپی ثقافت کی کہانی کے ہندوستانی متن کا آغاز یورپ اور ہندوستان کے ماضی کے تقابل سے ہوتا ہے۔ میکالے کے یہ جملے ''یورپ کی کسی اچھی لائبریری کی الماری میں ایک تختے پر رکھی ہوئی کتابیں،

ہندوستان اور عرب کے مجموعی سرمایۂ علمی پر بھاری ہیں۔" اور "یقین جانیے مجھے کوئی بھی ایسا مستشرق نہیں ملا جس نے یہ دعویٰ کرنے کی جسارت کی ہو کہ عربی اور سنسکرت کے شعری سرمائے کا عظیم یورپین اقوام کی تخلیقات شعری سے مقابلہ کیا جا سکتا ہے۔"[۹] اس کہانی کے تمہیدی ٹکڑے ہیں جن کی تخلیق میں میکالے نے اپنی ترغیب انگیز خطابت کا خوب مظاہرہ کیا ہے۔ ان کی قوت اور اثر انگیزی کا انحصار تاریخی سچائیوں پر نہیں، تاریخ کو بری کولاژ کے فن کے ذریعے کمال سے مصرف میں لانے پر ہے؛ دوسرے لفظوں میں تاریخ کی تشکیلِ نو پر ہے۔

جیسے جیسے ہم اس کہانی کے اگلے ٹکڑوں کا مطالعہ کرتے ہیں، تاریخ کی نئی تشکیل کے متواتر عمل سے آگاہ ہوتے ہیں۔ یورپ اور برصغیر کے تقابل میں دونوں کی تاریخ سے واقعات منتخب کیے جاتے اور انھیں اس سلسلے کی اگلی کڑیاں بنایا جاتا ہے، جس کی جھلک ہم اس کہانی کے افتتاحی ٹکڑے میں دیکھ چکے ہیں۔

اس کہانی میں، تہذیب اور جمہوریت پہلے پہل یونانیوں کے یہاں سامنے آئیں؛ ان میں رومیوں نے ترمیم و اصلاح کی؛ عبرانی بائبل نے تنقیدی طریقوں سے اضافے کیے، خصوصاً جب وسطی یورپ کے عیسائی گروہوں نے اس کا مطالعہ کیا۔[۱۰] حقیقت یہ ہے کہ اس کہانی میں یونان و روم کو یورپ نے اپنایا ہے؛ انھیں اپنے اب وجد قرار دیا ہے اور ان پر ایک ایسے انداز میں اجارہ جتایا ہے کہ کسی دوسری ثقافت کو یونانی و رومی علوم سے اخذ و استفادے کے لیے یورپ کی عظمت و آفاقیت کے اس تصور کو تسلیم کیے بنا چارہ نہیں، جسے نشاۃ ثانیہ کے زمانے میں تشکیل دیا گیا اور تمام یورپی نوآبادیوں میں پھیلا دیا گیا۔

دوسری طرف اس کہانی کی واقعاتی تشکیل کے لیے مسلمانوں اور ہندوؤں کی تاریخ سے چند انوکھی باتیں منتخب کی گئی ہیں۔ مثلاً یہ کہ "عربی یا محمدی نظام طاقت کے استعمال اور وفورِ جذبات سے لطف لینے میں بنیاد رکھتا ہے۔ تفاخر، امنگیں، حکمرانی سے محبت اور کئی قسم کی عیش کوشیوں کو مذہب میں شامل کر لیا گیا ہے۔ نیز مسلمانوں کے نزدیک زمین اہلِ ایمان کی وراثت ہے اور اہلِ ایمان کے علاوہ سب کافر ہیں۔ عالم گیر حکومت مسلمانوں کا الوہی حق ہے۔ ان کا مذہب تلوار کے ذریعے ایسے غلبے کو لازم قرار دیتا ہے۔ جو لوگ انکار کرتے ہیں انھیں غلام بنا لیا جاتا ہے۔"[۱۱] ہندوؤں کی تاریخ سے یہ بات کہانی کا حصہ بنائی گئی ہے کہ "ہر چند ہندو مذہب مسلمانوں کے مقابلے میں کم جارحانہ ہے، مگر پھر بھی علیٰحدگی پسندانہ ہے۔ تمام غیر ہندو ناپاک ہیں، جبکہ ملازمتوں کے لیے موزوں ہیں اور بلاشبہ حکومتی فرائض کے لیے نااہل ہیں۔"[۱۲]

اس کہانی کا سب سے دلچسپ پہلو برصغیر کے باسیوں کی مذہبی شناخت ہے۔ یہ باور کرانے کی

کوشش کی گئی ہے کہ ان کی تاریخ کا غالب اور موثر ترین پہلو مذہب ہے۔ وہ سرتاسر مذہبی وجود ہیں؛ ان کا تصورِ کائنات اور سماج سے ان کے رشتوں کے سب پیچ وخم مذہب سے صورت پکڑتے ہیں۔

یہاں تک تو خیر کوئی خرابی نہیں، خرابی کا آغاز اس وقت ہوتا ہے جب یہ ثابت کیا جانے لگتا ہے کہ مسلمانوں اور ہندوؤں کے یہاں مذہب روحانی نظام نہیں جو آدمی کو کثافتوں سے پاک کرتا اور انسانی ہستی کے نہایت بنیادی سوالات کے جوابات دیتا ہے۔ یورپی ثقافت کے زیرِ بحث بیانیے میں نوآبادیاتی اقوام کے مذاہب ان سیاسی وسماجی اداروں کے طور پر ظاہر ہوتے ہیں جو انسانوں کو تقسیم وتسخیر کرتے ہیں۔ لہٰذا اس کہانی میں برصغیر کے باشندوں کو ایک نئی، واحد اور مخصوص شناخت دی گئی ہے۔

کیا کسی فرد یا قوم کی واحد اور حد درجہ مخصوص شناخت ہو سکتی ہے؟ یہ سوال نوآبادکاروں کے سامنے نہیں تھا، مگر وہ واحد اور مخصوص شناخت کے اثرات ومضمرات سے اچھی طرح واقف تھے۔ چنانچہ انھوں نے ہندوستانیوں کی محدود مذہبی شناختوں کو اپنے بیانیے میں اس چابک دستی سے گوندھا کہ مسلمانوں اور ہندوؤں نے نوآبادیاتی عہد کے مسائل ومعاملات کو اپنی انھی شناختوں کے ذریعے طے کرنے کی کوششیں کیں۔ کم از کم مسلمان اب تک اپنے اسی محدود مذہبی تشخص کی بنیاد پر زیرِ عتاب ہیں یا اس کے دفاع میں مصروف ہیں۔

واحد اور حد درجہ مخصوص شناخت کسی قوم یا سماجی گروہ کو ایک ایسی بند گلی میں دھکیلتی ہے جس میں اس گروہ کو اپنی مخصوص اور محدود شناخت پر اصرار کرتے چلے جانے اور ساتھ ہی ساتھ اس کے چھن جانے کے مسلسل خوف میں مبتلا رہنے کے کچھ نہیں سوجھتا۔ اس طور پر محدود شناخت اسے علیٰحدہ اور کم زور کرتی ہے اور اس کی کم زوری کا فائدہ ہمیشہ وہ طبقہ اٹھاتا ہے، جسے شناخت کے تصور کو وضع کرنے اور رائج کرنے کا اختیار تاریخی طور پر حاصل ہوتا ہے یا وہ یہ اختیار کسی طور ہتھیا لیتا ہے۔ نوآبادکاروں نے اپنے بیانیے کے ذریعے قائم اور رائج کی گئی محدود شناختوں کے ”ثقافتی استعماری ثمرات“ سمیٹے۔

ہمارے زمانے میں امرتیا سین نے واحد اور مخصوص شناخت کو تشدّد کا سب سے بڑا ذریعہ قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک یہ شناخت ہوتی نہیں، مسلّط کی جاتی ہے۔ ان کا یہ اقتباس چشم کشا ہے۔

> اس بات میں کوئی تجربی معقولیت نہیں ہے کہ کیوں مسلمانوں کے ماضی کے علم بردار یا کہہ لیجیے کہ عرب ورثہ کے علم بردار خصوصی طور پر مذہبی عقائد پر توجہ مرکوز کریں اور کیوں نہ سائنس اور ریاضی پر بھی اپنی توجہ مرکوز کریں، جن میں عرب اور مسلم معاشروں نے بہت زیادہ حصّہ ڈالا ہے اور جو اسی طرح سے عرب اور مسلم تشخص کا ایک حصّہ بن سکتے ہیں۔ اس ورثہ کی اہمیت کے باوجود بھونڈی جماعت بندیوں نے سائنس اور ریاضیات کو ”مغربی سائنس“ کی ٹوکری میں ڈال دیا ہے اور دوسرے لوگوں کو اپنے فخر کو تلاش کرنے کے لیے مذہب کی گہرائیوں میں کریدنے کے لیے چھوڑ دیا ہے۔[۱۳]

مسلمانوں اور ہندوؤں دونوں کی تاریخ میں نہ صرف سائنس و فلسفے کی باقاعدہ روایت موجود ہے، بلکہ اس روایت نے یورپ میں جدید سائنس کی بنیادیں استوار کرنے میں بنیادی کردار بھی ادا کیا ہے۔ مسلمانوں میں کندی، ابوبکر رازی، فارابی، ابن سینا، ابن ماجہ، ابن طفیل، ابن رُشد، ابن الہیثم، اور ابن خلدون کے افکار غیر معمولی اہمیت کے ہیں۔ آج یورپ کے بعض سائنسی مورخین مسلمانوں کی سائنسی و فلسفیانہ خدمات کو تسلیم کرتے ہیں، مگر یورپی ثقافت کے استعماری بیانیے میں بری کولاژ کی تکنیک سے کام لینے کی وجہ سے اس سے انکار موجود ہے۔ اس انکار نے جو گل کھلائے ہیں، ان کا سلسلہ انیسویں صدی کی مذہبی احیائی تحریکوں سے لے کر عہد حاضر کی طالبانیت تک میں دیکھا جا سکتا ہے۔ برصغیر کے باشندوں کی تاریخ میں سائنس و فلسفہ کی بے مثال روایت کے اثبات کا مطلب انھیں کثیر تشخصات کی حامل اقوام سمجھنا ہوتا اور نتیجتاً ان کے یہاں جدید سائنس (جس کی ترقی میں نہایت عظیم الشان کردار مغرب کا ہے) سے وہ عمومی لاتعلقی نہ ہوتی، جو دراصل ایک محدود تشخص کو قبول کر لینے کا نتیجہ ہے اور جس نے ان کی پس ماندگی میں سب سے بڑھ کر کردار ادا کیا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ واحد تشخص ایک عجیب و غریب تضاد کا حامل تصور ہے۔ پہلا تضاد تو یہی تھا کہ یورپ، ہندوستان/مشرق کو جس نظر سے دیکھ رہا تھا وہ ''حسی، عقلی، سماجی'' تھی؛ یہ نظر سماج اور کائنات کو ایک غیر کے طور پر دیکھتی اور اسے تسخیر کرنے میں یقین رکھتی تھی، اسی لیے اسلام اور ہندومت کو ''سماجی ادارے'' تصور کیا گیا جو دوسری اقوام اور طبقات کو محکوم بنانے میں کوشاں رہتے ہیں۔ خود یورپ مشرقی و افریقی ممالک کو جس سیاسی و ثقافتی محکومی کے شکنجے میں کس رہا تھا، اس طرف دھیان نہیں تھا۔ تاہم یہ تضاد یہیں پہ ختم نہیں ہوتا۔ یورپ ''عقلی و سماجی نظر'' کا علم بردار تھا۔ یہ نظر اور اس کے ثمرات یعنی ریاضی و سائنس مشرق کے پاس بھی تھے، مگر مشرق کی شناخت متعین کرنے میں اس سے بری طرح صرفِ نظر کیا گیا اور اس لیے کیا گیا کہ یورپ و مشرق کے اس فرق کو برقرار رکھا جائے جس پر نوآبادیاتی نظام کا انحصار تھا۔ اس بات کا برملا اعتراف کرنا چاہیے کہ اس فرق کی استواری میں خود مشرق/ہندوستان کا بھی ہاتھ تھا جس نے اپنی شناخت کے ''حسی و عقلی'' عنصر کی پرداخت سے ہاتھ کھینچ لیا تھا۔ اس کے باوجود ہم اس حقیقت سے انکار نہیں کر سکتے کہ کسی باشندوں کی تاریخ میں ان کی ایک سے زائد شناختیں موجود ہوتی ہیں، مگر ان پر ایک مخصوص شناخت مسلط کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ ایک طرف ان کے قلب و ذہن میں واحد تشخص راسخ کرنے کا اہتمام ہوتا ہے اور دوسری طرف اسی تشخص سے گریز کا رویہ پیدا کرنے کی تدبیر اختیار کی جاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں محدود تشخص دوہرا کردار ادا کرتا ہے۔

دراصل جب محدود تشخص کے تصور کو اس طور متعارف کروایا جائے کہ شناخت کا بحران جنم لے لے اور اس بحران سے نکلنے کا راستہ محدود تشخص کے تصور کے قبول کرنے کے علاوہ نظر نہ آتا ہو تو اس کے ضمن میں کشش و گریز کے باہم متصادم جذبات جنم لیتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ دیسی باشندے اپنی ہی تاریخ، ثقافت، مذہب، زبان اور ادبیات کے ضمن میں دو جذبی رجحان (ambivalance) کا شکار ہو جاتے ہیں۔ نو آبادکار اپنے مقصد میں پوری طرح کام یاب ہو جاتا ہے۔

دو جذبی رجحان، نو آبادکار کو مطلوب وہ نفسیاتی کیفیت ہے جو اس کے ثقافتی بیانیے کے سب سے اہم حصے کے انجذاب و رواج کا ذریعہ بنتی ہے۔ دیسی باشندے کا اپنے واحد تشخص پر اصرار اسے متشدد بناتا ہے جب کہ اس سے گریز، ایک خلا اور نئی ضرورت کو جنم دیتا ہے اور اسی خلا میں یورپی ثقافت کی اس عظمت و آفاقیت کے پُرشکوہ تخیلات انڈیلے جاتے ہیں، جس کی نمائندگی انگریزی زبان اور اس کا ادب کرتا ہے۔ انگریزی ادب محض ایک قوم کا یا یورپی تہذیب کا فقط ترجمان نہیں، بلکہ اس کے تمام مثالی اوصاف، عظمتوں، بہترین اقدار اور ارفع تصورات کا ایک مکمل استعارہ ہوتا ہے۔

> برطانیہ کے ادب کے نام ...... ہمارے وطن کی عظمتوں میں سے سب سے دائمی عظمت، اس ادب کے نام جو ارفع حقیقتوں اور ارفع افسانوں کا بے مثال ذخیرہ رکھتا ہے ...... اس ادب کے نام جس نے ہماری معیشت کے مقابلے میں کہیں وسیع اور ہماری افواج کے مقابلے میں کہیں طاقت ور اثرات مرتب کیے ہیں ...... اس ادب کے نام جس کی روشنی کے آگے بدنہاد اور ظالمانہ توہمات گنگا کے کناروں پر فرار ہو رہے ہیں۔[۱۴]

برطانوی انگریزی ادب کے اس قصیدے کے بغیر یورپی ثقافتی بیانیے کا پلاٹ، بالکل ادھورا ہوتا ہے اور اسے بیانیے میں عین اس مقام پر شامل کیا جاتا ہے، جہاں استعمار زدہ باشندوں کو انھی کی تاریخ سے ماخوذ محدود مذہبی تشخص کا چولا پہنایا جاتا ہے، اور جس کے سلسلے میں وہ دو جذبی رجحان کے حامل ہوتے ہیں۔ چنانچہ دیسی لوگوں میں اس خواہش کو پیدا کرنا ممکن ہو جاتا ہے کہ اپنے محدود تشخص کی تاریکیوں سے نکلنے کے لیے یورپی ادبیات کی طرف بے محابا لپکیں۔ ایک نئے تشخص سے بغل گیر ہوں۔ ٹھیک یہی مقصود نو آبادکار کا ہوتا ہے۔ چارلس ٹریولیلین واشگاف کہتے ہیں:

> ہندوستانی نوجوان ہم سے ہمارے ادب کے ذریعے مانوس ہونے کے بعد ہمیں غیر ملکی سمجھنا ترک کر دیتے ہیں۔ وہ ہماری ہی طرح ہمارے عظیم لوگوں کا ذکر کرتے ہیں۔ وہ یکساں طریقے سے تعلیم حاصل کرنے، یکساں باتوں میں دلچسپی لینے، یکساں مشاغل میں ہمارے ساتھ مصروف ہونے کے بعد، ہندوؤں سے زیادہ انگریز بن جاتے ہیں، بالکل اسی طرح، جس طرح گال یا اٹلی کے لوگ، رومیوں سے بڑھ کر رومی بن گئے تھے۔[۱۵]

بلاشبہ یہ ایک قسم کی نفسیاتی تقلیب تھی، مگر نامکمل تھی۔ یورپی ادبیات نے، ہندوستانی نوجوانوں کو ایک نئی شناخت دی، مگر وہ اپنی پرانی شناخت کے اس تصور سے کبھی الگ نہ ہو سکے جسے نوآبادکاروں نے ان کے ذہنوں میں راسخ کیا۔ وہ پورے یورپی بن سکے نہ پورے ہندوستانی ہی رہ سکے۔ وہ دوغلے تھے۔ میکالے نے تو ان کا تعارف بے حد سادہ طور پر کرایا تھا کہ "وہ رنگ و نسل کے لحاظ سے ہندوستانی لیکن ذوق، ذہن، اخلاق اور فہم و فراست کے اعتبار سے انگریز تھے"۔[۱۶] وہ اس التباس کا شکار تھے کہ وہ دوہری ثقافتی شہریت رکھتے ہیں۔ یہ التباس انھیں ایک انوکھے تفاخر کے اظہار پر بھی مائل رکھتا تھا: وہ ایک محکوم معاشرے میں حاکم ثقافت کے ذوق اور فہم و فراست کے علم بردار ہیں، مگر حقیقت یہ ہے کہ وہ ثقافتی شناخت کے عدم تعین کے شدید بحران کا شکار تھے۔ وہ حاکم ثقافت کے نہ تو نمائندے تھے نہ ترجمان، بلکہ اس ثقافت کی طاقت کے مظاہرے کا محض ذریعہ اور آلۂ کار تھے اور خود اپنی مقامی ثقافت سے شعوری طور پر علیحدہ اور اجنبی بن گئے تھے۔ ان کے پاس دوہری ثقافتی شہریت نہیں، دوغلی ثقافتی شخصیت تھی جو شناخت کے بحران کو حل کرنے کی تخلیقی قوت سے محروم تھی۔

نوآبادکاروں کا مقصود بہ ظاہر اپنے اور دیسی باشندوں کے درمیان اس ثقافتی بیگانگی کو دور کرنا تھا، جو انگریزی نظامِ حکومت کے لیے زبردست خطرے کی گھنٹی تھی مگر اس کے لیے جو طریقہ اختیار کیا گیا یا جو بیانیہ گھڑا گیا، اس میں ثقافتی اختلاف کو وجودیاتی اور قدری سطحوں پر نہایت شدّت سے ابھارا گیا۔ حالاں کہ دونوں ثقافتوں میں متعدّد اشتراکات موجود تھے۔ اسلامی اور عیسوی ثقافتوں میں سامی مذہبی عنصر مشترک تھا۔ دونوں کے یہاں سائنس و فلسفے کی روایت کا ماخذ یا محرک یونان تھا۔ اسی طرح ہندوستان اور یورپ میں نسلی سطح پر آریائی عنصر اور لسانی سطح پر ہند آریائی زبان ایک عظیم قدر مشترک تھی، جس کا انکشاف ولیم جونز کر چکے تھے۔ اگر ان اشتراکات کو ابھارا جاتا اور ان کی بنیاد پر ثقافتی بیگانگی کو دور کرنے کی کوشش کی جاتی تو نتائج یک سر مختلف ہوتے۔ دوغلے ہندوستانی نہ پیدا ہوتے؛ مختلف ثقافتوں کے مشترک اور بہترین عناصر کی آمیزش سے وجود پذیر ہونے والے منفرد وژن کی حامل شخصیتیں سامنے آتیں۔ یقیناً کچھ ایسی شخصیات پیدا ہوئیں، مگر ان کی پیدائش میں اس نوآبادیاتی پیراڈائم کا کوئی کردار نہیں تھا جو ثقافتی فرق ابھارنے اور نتیجتاً دو جذبی رجحان پیدا کرنے سے عبارت تھا۔ وہ شخصیتیں ثقافتوں کے تنقیدی مطالعے کی انفرادی کوششوں کی پیداوار تھیں اور تاریخ کے جبر سے آزاد ہونے کی غیر معمولی تخلیقی قوت رکھتی تھیں۔ وہ تعداد میں کم تھیں اور عمومی نوآبادیاتی ثقافتی فضا میں اجنبی تھیں۔

ہومی بھابھا نے ثقافتی دوغلے پن کا تفصیلی تجزیہ کیا ہے۔ ان کے مطابق، دوغلا پن نوآبادیاتی طاقت کی پیداواریت، اس کی تغیر پذیر اور مستقل قوّتوں کی علامت ہے ...... دوغلا پن، نوآبادیاتی شناخت کے مفروضے کی معنویت کا ازسرِنو تعیّن ہے، جسے امتیازی شناختی اثرات کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے۔"[17] چنانچہ دوغلے ہندوستانی ثقافتی انضمام کا نمونہ پیش کرنے کے بجائے نوآبادیاتی طاقت کی ثقافتی میدان میں کرشمہ کاری کے مظہر ہوتے ہیں۔

ثقافتی دوغلے پن میں تہذیبی امتیاز لازماً موجود ہوتا ہے، اور یہ امتیاز ایک قسم کی اجنبیت اور غیریت کے احساس کو ابھارتا ہے۔ اس احساس کی شدّت کے بڑھنے اور ایک آتش فشانی صورت اختیار کرنے کا اندیشہ برابر موجود رہتا ہے۔ چنانچہ یورپی ثقافت کے بیانیے میں ایک واقعے پر شدید اصرار کیا جاتا ہے، جو یورپ ہی کی تاریخ سے ماخوذ ہوتا ہے مگر اسے انسانی تاریخ کی اٹل صداقت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ اس واقعے سے یہ باور کرانا مقصود ہوتا ہے کہ تہذیبی پس ماندگی و زوال کا مداوا مقامی طور پر دست یاب نہیں ہوتا، اسے بیرونی ثقافت سے درآمد کرنا پڑتا ہے۔ ''ایسی مثالیں انتہائی کم یاب ہیں، جن میں قوموں نے تہذیب کی بلند سطح تک رسائی اپنے مقامی وسائل کے ذریعے حاصل کی ہو، ان مثالوں کے مقابلے میں، جن میں [تہذیبی بلندی کی] تحریک باہر سے ملی اور اس تحریک کو غیر ممالک کے ادبیات کے گہرے مطالعے اور تقلید نے مستحکم کیا''۔[18]

چارلس ٹریویلین کے سامنے یورپ کی تاریخ ہے، جو روم پر یونان کے اور شمالی یورپ کے ممالک پر یونان و روم کے ثقافتی اثرات کی کہانی پیش کرتی ہے۔ اس کے لیے یورپ کی تاریخ کے یہ ابواب، تاریخِ انسانی کے لیے مثالی نمونہ ہیں۔ یورپی ثقافتی بیانیے میں اس بات کو کثرت سے دہرایا گیا ہے کہ ''جو حیثیت یونانی اور لاطینی زبانوں کی مور [سر تھامس مور] اور ایسچم [راجر ایسچم] کے ہم عصروں کے سامنے تھی، عین وہی حیثیت آج ہماری زبان کی ہندوستان کے لوگوں کے سامنے ہے''۔[19] گویا جو کردار یونانی اور لاطینی نے انگریزی کے لیے ادا کیا، اب انگریزی وہی کردار ہندوستانی زبانوں کے لیے ادا کرے گی۔ انگریزی زبان اور اس کے ادب کو ہندوستان کی اس تہذیبی ترقی کے ناگزیر وسیلے کے طور پر پیش اور رائج کیا گیا، جسے ہندوستان خود اپنے مقامی وسائل سے حاصل کرنے کا اہل نہیں تھا۔

برصغیر کی تہذیبی زندگی میں اس سے نازک مقام شاید ہی آیا ہو کہ اس کے نازک ترین تہذیبی مسئلے (زوال) کی نشان دہی ایک ایسے ثقافتی ذہن نے کی ہو جو خود کو برصغیر کے ''تہذیبی غیر'' کے طور پر پیش کرتا

ہو۔ اس کہانی میں یہ بات زیادہ اہم نہیں کہ برِصغیر کس حد تک تہذیبی زوال کا شکار تھا (یوں بھی کہانی میں ماخذ کا مستند ہونا نہ ہونا اہم نہیں) اہم بات یہ تھی کہ زوال کے انتہائی مؤثر بیانیے کے ذریعے کیا نتائج حاصل کیے گئے۔ برِصغیر کو تہذیب کی بلند سطح سے انتہائی پست قرار دے کر ان یورپی تہذیبی اثرات کے نفوذ کو جائز قرار دینا اور خود ہندوستانیوں کے لیے قابل قبول بنانا آسان تھا جو کسی طور سیاسی مفہوم سے الگ نہیں تھے۔ انگریزی زبان، یورپی تہذیب کے مکمل استعارے کے طور پر، یورپی طرزِ زندگی کو ہندوستانیوں میں رائج کرنے کی مدعی تھی۔ انھیں حکومتِ خود اختیاری کے طور سکھانے، یعنی ان کی نجات و آزادی کی پیام بر تھی۔ دیسی باشندوں کی نجات و آزادی کا دعویٰ کئی تضادات سے مملو تھا۔ ایک طرف نوآبادکاروں کو اس بات کا پختہ یقین کہ ”برٹش انڈیا کی آبادی پوری برٹش امپائر سے تین گنا ہے ...... دولت اور تجارت کی افزائش کو ممکنہ حد تک ترقی دینے سے ہم ہندوستان کو آنے والے وقت میں اپنی دولت اور طاقت کا منبع بنا سکتے ہیں، جس کی مثال ہماری تاریخ میں نہیں ملتی“۔[۲۰] دوسری طرف ہندوستانیوں کو مستقبل میں خود حکومت کرنے کے قابل بنانا تھا۔ کیا استعماری تخیل اپنی ہی طاقت کے منبع کی آزادی کا لائحہ عمل وضع کر سکتا ہے؟ اس کا جواب ہندوستانی حکومت کی تجرباتی پالیسی نامی دستاویز میں ملتا ہے۔

> اس امر کا ذکر کرتے ہوئے کہ ہندوستان میں عوامی اقدامات کا رخ بالآخر آزادی عطا کرنے کی طرف ہے اور یہی انگلستان اور اس کے ایشیائی مقبوضات کے تعلق کی خصوصیت ہے، — یہ سمجھنا حماقت ہوگی کہ کروڑوں ہندوستانیوں کو کبھی مکمل آزادی دی جائے گی۔ ہندوستان اور خود اپنے تحفظ کی خاطر، انگلستان کو بالضرور ایشیائی دنیا کا محافظ اور مدار رہنا ہے ورنہ جلد ہی دوسری اقوام جسمانی کے ساتھ ساتھ اخلاقی طوق دوبارہ پہنانے کی کوشش کریں گی جن کا ہندوستان صدیوں تک غلام رہا ہے۔[۲۱]

اس بات کو ہم یوں نہیں کہہ سکتے کہ ہندوستانی صنوبر کو نوآبادیاتی باغ میں بہ یک وقت آزاد اور پابہ گل رکھنا مقصود تھا بلکہ یہ کہنا صائب ہوگا کہ ہندوستانی صنوبر پابہ گل تھا، جسے مستقبل میں آزادی کی نوید دی جا رہی تھی۔ لہٰذا یہ آزادی ایک خواب تھی۔ برِصغیر کے باشندوں سے زیادہ نوآبادکاروں کو اس بات کی ضرورت تھی کہ اوّل الذکر یہ خواب دیکھتے رہیں اور اس اعصابی و نفسی تشنج کی حالت کو نہ پہنچیں جو بغاوت و تشدد کو تحریک دیتی ہے۔

خواب میں ہمیشہ مقامی لسانی و ثقافتی علامتیں ظاہر ہوتی ہیں۔ ہر چند نوآبادکار کی مہم جویانہ طبیعت ان علامتوں کو بے دخل کر کے اپنی لسانی و ثقافتی علامتوں کو رائج کرنے سے باز نہیں آتی اور لارڈ میکالے کی ۱۸۳۵ء کی تعلیمی روداد اس مہم جوئی کی غیر معمولی مثال ہے، مگر یہ بات جلد ہی واضح ہو جاتی ہے کہ مقامی

زبان و ثقافت کوئی آرائشی چیز نہیں کہ اسے ایک دوسری آرائشی چیز سے بدل دیا جائے۔ اس کی اگر کوئی تمثیل ہو سکتی ہے تو وہ حواسِ خمسہ کی ہے۔ زبان و ثقافت کسی بھی سماج کے حواس خمسہ ہیں، جن کے ذریعے وہ کائنات اور دنیا کا ادراک کرتا، ان سے معاملہ کرتا اور ان سے متعلق مخصوص تصورات قائم کرتا ہے۔ حواس خمسہ کو نہیں بدلا جا سکتا، مگر یہ جن معلومات پر انحصار کرتے ہیں، انھیں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ ٹھیک یہی کام تعلیماتِ عامہ کی اس کمیٹی نے اپنی پہلی سالانہ رپورٹ میں تجویز کیا، جسے ۷ مارچ ۱۸۳۵ء کی انگریزی حکومت کی قرارداد کے ذریعے قائم کیا گیا تھا۔ اس قرارداد میں واضح کیا گیا تھا کہ ''برطانوی حکومت کا سب سے بڑا مقصد یہ ہے کہ ہندوستان کے دیسی باشندوں میں یورپی ادبیات اور سائنس کو فروغ دیا جائے اور تعلیم کے لیے مختص تمام رقم کو فقط انگریزی تعلیم کے لیے وقف کیا جائے۔''[۲۲] مگر تعلیمات عامہ کی کمیٹی نے فقط ایک سال بعد ہی اپنی رپورٹ میں لکھا:

> ہم مقامی زبانوں کی ترقی کی حوصلہ افزائی کی اہمیت کا گہرا شعور رکھتے ہیں...... ہم خیال کرتے ہیں کہ مقامی ادبیات کی تشکیل ہی ہمارا منتہائے مقصود ہے، جس کی طرف ہماری تمام کوششوں کا رُخ ہونا چاہیے۔ انگریزی کا مطالعہ، جس کو ترجیح دینے کی ترغیب، کئی واقعات سے دیسی لوگوں کو ملتی ہے، اور اس کے ساتھ ہی مغرب کی تعلیمات کا علم روز بروز پھیل رہا ہے جیسا کہ ہمیں محسوس ہو رہا ہے، یہ ہندوستان کو روشن خیال بنانے کے عمل کا پہلا مرحلہ ہے۔[۲۳]

چنانچہ جلد ہی دیسی زبانوں کی ترقی کو سرکاری تعلیمی پالیسی کا حصہ بنا دیا گیا۔ اس پالیسی کے پس پشت ایک طرف ''مقامی اعتقادات و احساسات کو ٹھیس نہ پہنچانے'' کی وہ عمومی روش کارفرما تھی جس کا مقصد دیسی لوگوں کے دلوں سے اجنبیت کا خوف دور کرنا اور ان کی ہمدردیاں حاصل کرنا تھا اور دوسری طرف یورپی علم کی ترسیل کو سریع اور فطری بنانا تھا۔ انگریزی زبان و ادب کی براہِ راست تدریس دیسی لوگوں کو ''روشن خیال'' اور ''مہذب'' بنانے کے طویل المیعاد عمل کا پہلا مرحلہ تھی۔ یہ مرحلہ انگریزی کو تہذیب کے یورپی مثالیے کے طور پر پیش کرنے اور باور کرانے کے باوجود، کئی اعتبار سے محدود تھا۔

انگریزی زبان و ادب کی تدریس سب سے پہلے برصغیر میں شروع کی گئی۔ یہ ایک تجربہ تھا۔ یہ انگریزی کی ایک حد کا بیان ہے۔ برصغیر کے لوگ اپنی کلاسیکی زبانوں سے مذہبی جذبات وابستہ رکھتے تھے اور ان کے نزدیک علم حاصل کرنے کا مطلب کلاسیکی زبانوں کا علم تھا۔ یہی وجہ ہے کہ انگریزی کی زیادہ تر مخالفت مذہبی بنیادوں پر کی گئی۔ خود انگریزی زبان اور اس کی تدریس میں عیسوی عنصر شامل تھا، جس کا ادراک دیسی باشندوں کو بھی تھا۔ جیمز برائس نے لکھا ہے کہ:

> سب جانتے ہیں کہ ہندوستانی لوگوں کی تبدیلی مذہب کا معاملہ کچھ سالوں سے متعدد مذہبی اور لامذہبی تنظیموں کے لیے گہری دلچسپی کا حامل رہا ہے، تقریبا ہم سب اس امر پر متفق ہیں کہ واحد قابلِ عمل منصوبہ بالواسطہ یعنی بذریعہ تعلیم ہے۔ یہ کہ پہلے ہل چلایا جائے جواب تک ناقابلِ نفوذ زمین کو نرم کرے، جس میں [بالآخر] ایک دن عیسائیت کا بیج جڑ پکڑ لے گا۔[۲۴]

لہٰذا انگریزی زبان اور اس کی تعلیم جب روشن خیالی اور عیسائیت کے فروغ کو بہ یک وقت اپنا مشا بناتی تھی تو اپنے ہی پاؤں پر کلہاڑی مارتی تھی۔ اس کے لیے اس تضاد کو وقتی طور پر چھپائے رکھنا آسان تھا، مگر اس کو حل کرنا مشکل تھا کہ روشن خیالی اور عیسائیت یا سیکولر اور مذہبی فکر ایک قالب میں کیسے سما سکتے ہیں؟ اس تضاد کی وجہ ہی سے انگریزی کو ایک نئی زبان کم اور استعماری زبان زیادہ سمجھا گیا۔ ہر چند مذکورہ تضاد کے حل کی ایک صورت یہ تھی کہ عیسوی مذہب اور اس کے اختیار کرنے کے عمل ہی کو عقل مندانہ، کشادہ نظری اور روشن خیالی قرار دیا جائے اور یہ صورت اختیار بھی کی گئی، مگر یہ تبدیلی مذہب کی براہِ راست صورت تھی اور فقط اس تبدیلی کا نفسیاتی جواز تھی۔

انگریزی کی تعلیم کی شد و مد سے وکالت کرنے والوں کو جلد ہی ان حدود و قیود کا احساس ہو گیا جو مذکورہ وجوہ سے موجود تھیں۔ لہٰذا یورپی ثقافتی بیانیے کو برِصغیر کے ثقافتی لاشعور میں اتارنے کی قابلِ عمل صورت یہ سوچی گئی کہ دیسی زبانوں میں یورپی تعلیمات کو فروغ دیا جائے۔ دیسی زبانوں کو ذریعۂ تعلیم بنایا جائے؛ ان میں یورپی متون کے تراجم کیے جائیں اور ان کی تدریس کی جائے۔ چارلس ٹریویلین نہایت خوشی کے ساتھ اپنی پالیسی کی کام یابی کا اظہار کرتا ہے۔ ”دیسی زبان اپنی اصلاح شدہ حالت میں فروغ پانے لگی؛ ترجمہ ونقل کثرت سے سامنے آئے اور تخلیقی فطانت کو گاہے گاہے شاہکار تخلیق کرنے کی تحریک ہوئی“۔[۲۵]

ترجمہ ونقل، یورپی نوآبادیاتی اثرات کے سب سے اہم مظہر اور وسیلہ ثابت ہوئے۔ چنانچہ ان کے ذریعے یورپ سے متعلق ہر خیال، علم اور شخص کو قابلِ توجہ قرار دیا گیا اور انھیں دیسی زبانوں میں منتقل کرنے پر کمر باندھی گئی۔ انھوں نے اس متوازن تشکیک کے ذہن میں پیدا ہونے کا ہر ممکن راستہ بند کیا، جو ہر اجنبی خیال اور علم کی ثقافتی قدر و قیمت اور معاصر صورتِ حال میں ان کی معنویت طے کرنے پر آدمی کو اُکساتی ہے۔

یورپ بہ طور کبیری بیانیے کی عمل آرائی میں بڑا کردار، معنی آفرینی کے ایک خاص طریقے کا تھا جسے ہر کبیری بیانیہ اپنے بطن سے جنم دیتا ہے۔ کبیری بیانیہ، لسانی طاقت، خطابت، سیاسی طاقت، علمی فتوحات، ثقافتی برتری کے ملے جلے عناصر کا حامل ہوتا ہے اور اس لیے یہ اہلیت اپنے اندر پیدا کر لیتا ہے کہ اپنے تضادات کو چھپا سکے۔ کبیری بیانیہ زمان و مکاں کا پابند اور مخصوص انسانی گروہ کے تجربات سے تشکیل پاتا ہے،

مگر خود کو آفاقی و مثالی بنا کر پیش کرتا ہے۔ چنانچہ اپنی تاریخی صورتِ حال کو عمومی انسانی صورتِ حال کے طور پر سامنے لاتا ہے۔ وہ نہایت گھن گرج کے ساتھ یہ عظیم دعویٰ کرتا ہے کہ وہ پوری انسانیت کا نمائندہ ہے؛ تمام انسانی مسائل کا حل اس کے پاس ہے کہ اسے عقلی وسائل پر دست رس حاصل ہے۔ اس دعوے کو تسلیم کرانے کے لیے معنی آفرینی کا وہ طریقہ ایجاد کیا جاتا ہے جو بڑی حد تک مجاز مرسل سے عبارت ہے؛ یعنی کبیری بیانیے یا یورپ سے قربت رکھنے والی ہر شے آفاقی، مثالی اور قابلِ تقلید ہے۔ یہ قربت مکانی، جغرافیائی، تاریخی، ثقافتی ہر قسم کی ہو سکتی ہے۔ چنانچہ یورپی جمہوریت، انگریزی، شیکسپیئر، یورپی نشاۃ ثانیہ کا ماڈل سب مثالی اور آفاقی ہیں، اور جو کچھ یورپ سے دُور، مختلف ہے، وہ یورپی طرز پر قابلِ اصلاح ہے۔

یورپ بہ طور کبیری بیانیے میں یورپ اور مشرق/ ایشیا/ ہندوستان کی تفریق بنیادی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ اس بیانیے کی شعریات کی تشکیل میں اس تفریق نے مرکزی کردار ادا کیا۔ یہ تفریق ہی وہ مرکز اور منبع تھا جہاں سے بیانیے کی شعریات کے تمام اجزا نمود پاتے تھے اور ایک دوسرے سے ہم رشتہ ہوتے تھے۔ لہٰذا یہ ایک مرکز آشنا ساخت تھی۔ مزے کی بات یہ ہے کہ مرکز ایک بنیادی قوّت اور حقیقی تفاعل کے طور پر پوری شعریات میں سرایت کیے ہوئے تھا اور اسی بنا پر بیّن اور واضح نہیں تھا۔ یورپ سے متعلق ہر بات، ہر چیز، ہر واقعہ، شخص، خیال، مستند، طاقت کا حامل، تہذیب آموز، روشن خیال، قابل تقلید و تحسین تھا اور مشرق/ ہندوستان سے وابستہ ہر بات، ہر چیز ان کے برعکس خصوصیات رکھتی تھی۔ اس بات پر بہت کم غور کیا گیا کہ یورپ اور مشرق/ ہندوستان کی ایک دوسرے کو بے دخل کرنے والی خصوصیات کا منبع، خود یورپ اور مشرق نہیں، بلکہ ان کے درمیان قائم کی گئی تفریق تھا، جسے یورپ بہ طور کبیری بیانیے میں ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت دی گئی تھی۔

یورپ بہ طور کبیری بیانیے نے برصغیر میں کئی بیانیوں کو تحریک دی۔ ان کی حیثیت زیادہ تر صغیری بیانیوں کی تھی۔ اس لیے کہ برصغیر میں متجانس عناصر کا حامل انتہائی مربوط کبیری بیانیہ خلق نہ ہو سکا، جس قسم کا یورپ بہ طور کبیری بیانیہ تھا۔ یہ کہنا تو مبالغہ ہوگا کہ یہاں یورپ سے متعلق بھانت بھانت کی بولیاں تھیں، مگر اس میں کوئی شبہ نہیں کہ برصغیر میں اصلاح پسند، احیا پسند بیانیے رائج ہوئے۔ بہ ظاہر متبائن مگر بہ باطن یکساں تھے۔ ان بیانیوں کے باہمی اختلافات دراصل یورپ کے کبیری بیانیے کی دو مختلف تعبیروں کا نتیجہ تھے۔ دوسرے لفظوں میں انیسویں صدی سے برصغیر کی ذہنی قوّتوں کا سب سے بڑا مصرف یورپ کے کبیری بیانیے کی مختلف ڈھنگ سے تعبیریں ہی رہا ہے۔ دونوں کا اختلاف اس نکتے پر رہا ہے کہ نوآبادیاتی صورتِ حال کا سامنا کرنے کے لیے کس ''مرکز'' کی طرف رجوع کیا جائے، اصلاح پسند یورپ کو اور احیا پسند مشرق کو مرکز

قرار دیتے ہیں۔ گویا دونوں اس نکتے پر متفق رہے کہ مرکز سے اٹوٹ وابستگی لازم ہے اور مرکز کا یہ تصور اس مفہوم میں تفریقی ہے جس کا ذکر اوپر ہوا ہے۔ لہٰذا ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے میں حق بجانب ہیں کہ یورپ کے کبیری بیانیے کی تعبیر کے بنیادی اصول اسی بیانیے سے ماخوذ تھے۔ تفریق آشنا مرکز نے جب ثقافت، انسانی علوم اور ادبیات میں بنیادی علمیاتی اصول کا درجہ حاصل کرلیا تو اس سے استعماری صورتِ حال کے شکنجے سے آزاد ہونے کا ایک آسان راستہ دریافت ہوگیا۔ اصلاح پسندوں اور احیا پسندوں کو ان بہت سی الجھنوں اور بکھیڑوں سے گویا نجات مل گئی جو نوآبادیاتی صورتِ حال کی تفہیم کے کسی دوسرے اصول سے لازماً پیدا ہوتے۔ اصلاح پسندوں کے لیے پورا یورپ اور احیا پسندوں کے لیے پورا مشرق، استعماری حالت سے نجات کا ذریعے تھے۔

سرسیّد کا یہ بیانیہ:

> جو شخص اپنی قومی ہمدردی سے اور دوراندیش عقل سے غور کرے گا، وہ جانے گا کہ ہندوستان کی ترقی، کیا علمی اور کیا اخلاقی، صرف مغربی علوم میں اعلیٰ درجہ کی ترقی حاصل کرنے پہ منحصر ہے۔ اگر ہم اپنی اصلی ترقی چاہتے ہیں تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنی مادری زبان تک کو بھول جائیں، تمام مشرقی علوم کو نسیاً منسیا کر دیں، ہماری زبان یورپ کی اعلیٰ زبانوں میں سے انگلش یا فرنچ ہو جائے، یورپ ہی کے ترقی یافتہ علوم ہمارے دست مال ہوں، ہمارے دماغ یورپین خیالات سے (بجز مذہب کے) لبریز ہوں۔ ہم اپنی قدر، اپنی عزت کی قدر خود آپ کرنی سیکھیں۔ ہم گورنمنٹ انگریزی کے ہمیشہ خیرخواہ رہیں اور اس کو اپنی محسن و مربی سمجھیں۔[۲۶]

اور آزاد کے یہ خیالات:

> نئے انداز کے خلعت اور زیور جو آج کے مناسب حال ہیں، وہ انگریزی صندوقوں میں بند ہیں کہ ہمارے پہلو میں دھرے ہیں اور ہمیں خبر نہیں۔ ہاں صندوقوں کی کنجی ہمارے ہم وطن انگریزی دانوں کے پاس ہے۔[۲۷]

نیز

> ہندوستانی بھائیوں کو اس دن کا انتظار کرنا چاہیے کہ وہ عربی فارسی کے لفظ جو اب تک ہمارے تمھارے باپ دادا بولتے رہے آئندہ ان کی جگہ اس کثرت سے انگریزی لفظ نظر آئیں گے کہ عربی فارسی کے لفظ خود جگہ چھوڑ چھوڑ کر بھاگ جائیں گے۔[۲۸]

اصلاح پسندوں کے تفریق آشنا مرکز کی عمومی مثال ہیں۔ دوسری طرف اکبر الٰہ آبادی کے یہ اشعار احیا پسندوں کے تفریق مرکز کی مثال پیش کرتے ہیں:

پوچھا استاد نے کہ سمجھے بھی   ان دقائق نے دل میں کی کچھ راہ
کہہ دیا میں نے اس کا کل مطلب   صاف ہے لا الٰہ الا اللہ
ماسٹر نے کہا کہ تو کودن ہے
حق پکارا کہ واہ اکبر واہ

نیز

سنا کہ چند مسلماں جمع تھے یک جا   خدا پرست خوش اخلاق اور بلند نگاہ
کہا کسی نے یہ ان سے کہ یہ تو بتلاؤ   تمھاری عزت و وقعت کا کس طرح ہے نباہ
نظر کرو طرف اقتدار اہل فرنگ   کہ ان کے قبضہ میں ہے ملک و مال و گنج و سپاہ
انھیں کا سکہ ہے جاری یہاں سے لندن تک   انھیں کی زیر نگیں ہے ہر اک سفید و سیاہ
کلیں بنائی ہیں وہ وہ کہ دیکھ کر جن کو   زبانِ خلق سے بے ساختہ نکلتی ہے واہ
تمھارے پاس بھی کچھ ہے کہ جس پہ تم کو ہے ناز   کہا انھوں نے کہ ہاں لا الٰہ الا اللہ[۲۹]

برصغیر اور آگے چل کر پاکستان اور بھارت کی ذہنی دنیا کی تشکیل میں انھی دو صغیری بیانیوں نے حصہ لیا۔ ہندوؤں میں آریہ سماجیوں سے آر ایس ایس تک اور مسلمانوں میں علمائے دیوبند سے موجودہ طالبان کی تحریک تک تفریق آشنا مرکز ایک انداز میں اور ہندوؤں میں ماسٹر رام چندر سے موجودہ عہد کے اصلاح پسندوں تک اور مسلمانوں میں سرسیّد سے ڈاکٹر مبارک علی تک، تفریق آشنا مرکز کا تصور ایک دوسرے انداز میں کارفرما دیکھا جا سکتا ہے۔

مرکز آشنا ساخت کا تصور اس وقت خوف ناک ہو جاتا اور تفریق آشنا مرکز کا تصور اس وقت تباہ کن صورت اختیار کر جاتا ہے، جب انھیں ثقافت و ادب میں بنیادی علمیاتی اصولوں کا درجہ دے دیا جائے اور ان کی بنیاد پر اپنے تصورِ کائنات کی تشکیل کی جائے۔ تفریق آشنا مرکز کے تباہ کن ہونے کا کچھ اندازہ اسپنسر کے مطالب [تعبیر] کے جواب میں لا الٰہ اللہ کہنے ہی سے ہو جاتا ہے۔ یہ فقط سماجی ارتقا کے مفکّر کے نظریات کے مقابلے میں نعرۂ توحید بلند کرنے یا انسانی عقل کے ذریعے انسانی سماج کی ساخت و ارتقا کو سمجھنے کی کوشش کے مقابلے میں مذہبی متن کے استناد پر زور دینے کا معاملہ نہیں بلکہ سماجی فکر میں پیدا ہونے والے چیلنج کو محض ایک یورپی مظہر قرار دے کر اپنی مذہبی شناخت پر اصرار کرنے کا معاملہ ہے۔ یہ سارا کیا دھرا تفریق آشنا مرکز

کا ہے، جس میں مسلمانوں کو محدود مذہبی تشخص دیا گیا اور مسلمانوں کی تاریخ سے سائنسی فکر کے عنصر کو منہا کیا گیا۔ سائنسی فکر، انسان کی مجموعی عقلی میراث کی بجائے یورپی ملک سمجھی جانے لگی اور مسلمانوں کے پاس تفاخر کے لیے فقط مذہبی عقائد رہ گئے۔ اگر مذہبی عقائد کو شکست خوردہ سماج کی نفسیاتی تسکین اور روحانی تسلی ہی کا ذریعہ سمجھا جاتا، نیز انھیں اپنے اخلاقی اعمال کی تطہیر کے لیے بروئے کار لایا جاتا تو یہ ایک مستحسن عمل ہوتا، مگر جب مذہبی عقائد کو سماجی، ادبی، یہاں تک کہ سائنسی متون کی تعبیر کی بنیاد بنایا جانے لگا تو گویا تفریق آشنا مرکز کی تہ میں چھپی چنگاریاں اپنا کام دکھانے لگیں۔ تاہم تفریق آشنا مرکز کے تباہ کن ہونے کے اصل شواہد ہمیں بیسویں صدی کے دوسرے نصف میں نظر آتے ہیں، جب اسلامی ادب کی تحریک نے انسانی مساعی کے بہترین مظہر یعنی ادب کی تعبیر مذہبی تصور کے تحت کرنا شروع کی اور ضیا دور میں سائنس کو ''اسلامائز'' کرنے کی تحریک سامنے آئی۔

یورپ بہ طور کبیری بیانیے کی تعبیریں اور ان کے نتیجے میں پیدا ہونے والے صغیری بیانیے اس عہد کے تاریخی جبر کا نتیجہ قرار دیے جا سکتے ہیں۔ شاید یہی وجہ ہے کہ بیسویں صدی میں اس کبیری بیانیے کا متبادل بیانیہ پیش کرنے کی کوشش ہوئی۔ کبیری بیانیے کی تعبیروں میں، اس بیانیے کی اصل ساخت کو قائم رکھا گیا، مگر متبادل بیانیے میں اس ساخت کو توڑا گیا۔ مرکز کے تفریقی تصور کی جگہ مرکز کے غیر تفریقی، مماثلتی تصور کو پیش کیا گیا۔ آخر الذکر تصور ایک طرف مرکز پر کسی ایک گروہ کے اجارے کا انکار کرتا تھا اور دوسری طرف ایک مرکز کو دوسرے مرکز یا مراکز سے تصادم و آویزش کی حالت میں دیکھنے میں بھی یقین نہیں رکھتا تھا۔ یہ مراکز کے اختلاف سے صرفِ نظر نہیں کرتا تھا، مگر ان اختلافات کو انسانی فکر کے حتمی و مطلق زمرے تسلیم نہیں کرتا تھا۔ چنانچہ اس کی نظر ان امکانات کی طرف زیادہ تھی، جو مرکز کی شناخت کو قائم رکھتے ہوئے، اشتراکات کو ابھارتے اور باہمی مکالمے اور عمل کی راہیں روشن کرتے ہیں۔ یہ متبادل بیانیہ ابتدائی صورت میں ہمیں اقبال کے یہاں ملتا ہے۔

یہ درست ہے کہ اقبال کے یہاں احیا پسند صغیری بیانیے کے اثرات موجود ہیں اور عالم اخوندمیری کا یہ کہنا بجا ہے کہ ''اقبال کے کلام کے ایک حصے نے یقیناً مشرق کے Myths کو طاقت بخشی ہے اور مشرق و مغرب کے تصادم میں ایک غیر متوازن فضا پیدا کی ہے''۔[۳۰] بایں ہمہ اردو دنیا میں اقبال ہی پہلے شاعر اور مفکر ہیں، جنھوں نے یورپ کے کبیری بیانیے کا متبادل بیانیہ پیش کرنے کی طرف پہلا قدم اٹھایا۔

اصل یہ ہے کہ یورپ کے کبیری بیانیے نے مشرق/ہندوستان میں تشخص کا بحران پیدا کیا تھا۔ افراد

اور قومیں ہمیشہ کثیر تشخصات کی حامل ہوتی ہیں اور انھی کی وجہ سے وہ نئے زمانے کی آزمائشوں سے عہدہ برآ ہوتی اور اپنا سفر آگے جاری رکھتی ہیں، مگر جب ان پر محدود شناخت تھوپ دی جاتی اور وہ اس کو قبول کر لیتی ہیں تو نئے زمانے سے اجنبی ہو جاتی اور آگے بڑھنے کے بجائے ماضی کی طرف شدّت پسندانہ مراجعت کرنے لگتی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مشرق میں تشخص کا بحران ایک عظیم چیلنج تھا اور اصلاح پسند و احیا پسند بیانیے، اس چیلنج کا جواب تھے، مگر جتنا بڑا چیلنج تھا، اتنے ہی محدود اور کم زور جواب تھے۔ دونوں میں محدود تشخص سے آزاد ہونے کی کوشش کی گئی تھی، مگر جس کا نتیجہ دوسری طرز کے محدود تشخص کو اختیار کرنے کی صورت میں نکلا۔ ان صغیری بیانیوں میں ''یورپ'' اور ''مشرق'' مثالی تھے اور ہر سوال کا جواب تھے اور اس مفہوم میں یہ دونوں محدود تشخص کے حامل تھے کہ درپیش صورتِ حال کا مقابلہ کرنے کے لیے پہلے سے ''موجود و مکمل'' نظام کو اختیار یا بحال کرنے پر زور دیتے تھے۔ اقبال کا طرزِ فکر اس ضمن میں جدا تھا۔ اقبال پہلے آدمی ہیں جنھوں نے تشخص کے بحران کو ایک بڑے چیلنج کے طور پر شدّت سے محسوس کیا اور اس کا موزوں جواب دینے کا جرأت مندانہ اقدام کیا۔ اس جواب یا متبادل بیانیے کا ایک رُخ تو ان کے اس معروف شعر میں ظاہر ہوا ہے:

مشرق سے ہو بے زار نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر

پہلے دونوں صغیری بیانیوں میں دراصل ''بے زاری'' اور ''حذر'' کے رویّے تھے جو انھیں اس اصول سے بے گانہ کرتے تھے کہ ہر نئی صورتِ حال یا نیا زمانہ رات کی طرح ہوتا ہے؛ ایک ظلمت، راستے کی تاریکی، فکر کا انتشار یا انجماد کی صورت ہوتا ہے، جسے بدلنے کا تقاضا خود فطرت کی طرف سے ہوتا ہے۔ یعنی رات کو سحر میں بدلنا یا خدا کے ساتھ عمل تخلیق میں شریک ہونا، Co-creater بنا (تو شب آفریدی چراغ آفریدم) انسانی تقدیر ہے۔ اس کے لیے مشرق اور مغرب سے استمداد میں قطعاً قباحت نہیں، مگر یہ استمداد اس تنقیدی شعور کے ساتھ ہو جس کا سب سے زیادہ مظاہرہ خود اقبال کرتے ہیں۔ وہ دونوں کے نقائص اور محدودات پر چوٹ کرتے ہیں۔ ہم ان نقائص اور محدودات سے پوری طرح شاید اتفاق نہ کریں، مگر اقبال کے بنیادی نقطۂ نظر اور اس کے پیغمبرانہ طرز کے اظہار سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ اقبال کا بنیادی نقطۂ نظر، تہذیبی اساس کو قائم رکھتے ہوئے، مختلف تہذیبوں اور معاصر علوم و ادبیات سے ربط ضبط قائم کرنے سے عبارت ہے۔ اقبال نے اپنے چھٹے خطبے میں اسے ایک اصول کے طور پر پیش کیا ہے:

> اس کے [معاشرے] پاس کچھ تو اس قسم کے دوامی اصول ہونے چاہئیں جو حیاتِ اجتماعیہ میں نظم و انضباط قائم رکھیں

> کیونکہ مسلسل تغیر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی کے ساتھ جما سکتے ہیں تو دوامی ہی کی بدولت۔ لیکن دوامی اصولوں کا یہ مطلب تو نہیں ہے کہ اس سے تغیر اور تبدیلی کے جملہ امکانات کی نفی ہو جائے![۳۱]

دوامی اصولوں کو برقرار رکھتے ہوئے تغیر کا ساتھ دینا، دراصل اپنے کثیر تشخصات کی حفاظت ہے۔ دوامی اصولوں پر ایسا اصرار کہ تغیر کی نفی یا اس سے گریز ہو، محدود تشخص میں گھر جانے پر منتج ہو جاتا ہے، جب کہ اپنی حیات اجتماعیہ اس نظم و انضباط کو قائم رکھتے ہوئے، ''دیگر'' اور ''نئے'' سے معاملہ کرنا، تہذیبی اقدار کو نئے تشخصات سے ہم کنار کرنا ہے۔ اقبال کے نزدیک حیاتِ اجتماعیہ کی اقدار مذہبی ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک تغیر کا ساتھ دینے کا دوسرا نام اجتہاد ہے۔ لہٰذا اجتہاد مذہبی اقدار کو نئے تشخصات دے سکتا ہے۔ اور یہی وہ مقام ہے جہاں اقبال کا متبادل بیانیہ — یورپ کے کبیری بیانیے کے مقابل متبادل بیانیہ پیش کرنے کا اوّلین اقدام ثابت ہوتا ہے، مکمل اور آخری نہیں۔ اس لیے کہ بیسویں صدی میں کتنے ہی ایسے معاشی، فکری، تہذیبی، اقداری تغیرات ہوئے ہیں، جنھیں فقط مذہبی تعبیروں کے ذریعے قابلِ قبول بنایا نہیں جا سکتا۔ یا تو انھیں ردّ کرنا پڑے گا یا پھر اپنی اساسی اقدار کے تصور میں تبدیلی لانا ہوگی۔

حوالہ جات

۱۔ رواں بارت (Roland Barthes) کا یہ اقتباس، ان کی کتاب کے انگریزی ترجمے سے لیا گیا ہے، متعلقہ اقتباس یہ ہے:

"Narrative is present in myth, legend,fable,novella,epic, history, tragedy, drama, comedy, mime, painting, ...stained glass window, cinema, news item, conversation. Moreover, under this almost infinite diversity of forms, narrative is present in every age, in every place, in every society; it begins with the very history of mankind and there nowhere is nor has been a people without narrative....caring nothing for the division between good and bad literature, narrative is international, transhistorical, transcultural: it is simply there, like life itself."

[*Image Music Text*، (ہل اینڈ وینگ، نیویارک، ١٩٧٧ء) ص:٧٩]

۲۔ شینک وابیلسن (Schank, R. C. and Abalsan. R.P) بحوالہ: ژانوس لیزلو، *The Science of Stories* (روٹلیج، نیویارک ولندن، ٢٠١٠ء) ص:٧

۳۔ یہ رائے ژانوس لیزلو (Janus Laszlo) کی ہے۔ اس کے اپنے لفظوں میں:

"In order for a representation to qualify as a narrative, be it mentle or linguistic - semiotic it must have two basic properties: it must have some sort of a reference, and some sort of a temporal structure."

[*The Science of Stories*، ص:١٠]

۴۔ یہ خیال ایرک سیلبن (Eric Selbin) کا ہے۔ اس کے اپنے الفاظ دیکھیے:

"The promise of the most compelling stories is the creation of a present in which the past and future exist simultaneously and thus everything seems possible."

[Revolution, Rebellion, Resistance (زیڈ بکس، لندن و نیویارک، ۲۰۱۰ء)، ص: ۲۵]

۵۔ ٹریویلین (Charles Edward Trevelyan) کے اپنے الفاظ ہیں:

"One of these is, through the medium of revolution, the other, through that of reform. In one, the forward movement is sudden and peaceable. One must end in a complete alienation of mind and separation of interests between ourselves and the natives; the other is a permanent alliance, founded on mutual benefit and good-will."

[On The Education of the People of India، (لانگ مین، ارمی، براؤن، گرین اینڈ لانگ مینز، لندن، ۱۸۳۸ء)، ص: ۱۹۲ تا ۱۹۳]

۶۔ ٹریویلین کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"They will then cease to derive and aim at independence on the old Indian footing. A sudden change will be then impossible; and a long continuance of our present connection with India will ever be assured to us."

[ایضاً، ص: ۱۹۳]

۷۔ ایرک سیلبن (Eric Selbin) کے اصل الفاظ یہ ہیں:

"Western Culture ... is a distinctive complement of arts, sciences, political practices, and philosophical and religious principles which set it apart from other civilizations."

[ایرک سیلبن، متذکرہ بالا، ص: ۹۸]

۸۔ ایضاً، ص: ۴۰۔

۹۔ لارڈ تھامس بینگٹن میکالے، ''مقالۂ میکالے'' مشمولہ، میکالے اور برصغیر کا نظام تعلیم (مرتبہ: سید شبیر بخاری) (آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۸۶ء) ص: ۳۱۔

۱۰۔ ایرک سیلبن، متذکرہ بالا، ص: ۹۸۔

۱۱۔ چارلس ٹریویلین کے اصل الفاظ یہ ہیں:

"The Arabian or Mohammedian system is based on the exercise of power and the indulgence of passion. Pride, ambition, the love of rule and of sensual enjoyment are called in to the aid of religion."

[چارلس ٹریویلین، متذکرہ بالا، ص: ۱۸۸ تا ۱۸۹]

۱۲۔ امرتیاسین، تشخص اور تشدد، (ترجمہ: مقبول الٰہی) (مشعل، لاہور، ۲۰۰۹ء) ص: ۳۰۔

۱۳۔ میکالے کے اصل الفاظ درج ذیل ہیں:

"to the literature of Britain... the most durable of all the glories of our country, to that literature, so rich in precious truth and precious fiction... to that literature which has exercised an influence wider than that of our commerce and mightier than that of our arms..... to that literature, before the light of which impious and cruel superstitions are fast taking flight on the banks of the Ganges."

[The Miscellaneous writings, Speeches and Poems of Lord Macaulay، جلد سوم، (لانگ مینز
گرین اینڈ کو، لندن، ۱۸۸۰ء) ص: ۳۹۰ تا ۳۹۹]

۱۵۔ چارلس ٹریولین کے اصل الفاظ یہ ہیں:

"Familiarly acquainted with us by means of our literature, the Indian youth almost cease to regard us as foreigners. They speak of our great men with the same enthusiasm as we do Educated in the same way, interested in the same objects, engaged in the same pursuits with our selves, they become more English than Hindus, just as the Roman provincials became more Romans than Gauls or Italians."

[چارلس ٹریولین، متذکرہ بالا، ص: ۴۵]

۱۶۔ لارڈ تھامس بیبنگٹن میکالے، مقالہ میکالے، ص: ۴۵۔

۱۷۔ ہومی بھابھا کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"Hybridity is the sign of the productivity of colonial power, its shifting forces and fixities... Hybridity is the revaluation of the assumption of colonial identity through the repetition of discriminatory identity effects."

[(The Location of Culture روٹلیج، لندن، ۱۹۹۴ء) ص: ۱۷۷]

۱۸۔ یہ خیالات چارلس ٹریولین کے ہیں۔ اس کے اپنے لفظوں میں:

"The instances in which nations have worked their way to a high degree of civilization from domestic resources are extremely rare, compared with those in which the impulse has been communicated from without, and has been supported by the extensive study and imitation of the literature of foreign countries."

[چارلس ٹریولین، متذکرہ بالا، ص: ۳۶]

۱۹۔ لارڈ تھامس بیبنگٹن میکالے، مقالہ میکالے، ص: ۳۴۔

۲۰۔ چارلس ٹریولین، متذکرہ بالا، ص: ۱۹۵۔

۲۱۔ متعلقہ دستاویز میں اصل الفاظ یہ ہیں:

"In mentioning that the tendency of public measures in India is directed towards the ultimate relaxation of the independence which has so long marked the connection between England and the Asiatic possessions of the Crown, it would be folly to affirm that complete independence will ever be accorded to the millions of Hindostan. As much for their safety as far her own, England must ever remain the protectress and arbiter of the Eastern world, or other nations will soon essay to re-impose the yoke of physical as well as moral bondage, under which for centuries India has laboured."

[*Experiment Policy of the Indian Govt.*، ص: ۱۵۱ تا ۱۵۲]

۲۲۔ قرارداد کے اصل الفاظ یہ ہیں:

"..... The great object of the British government ought to be the promotion of European literature and science among the natives of India, and that all the funds appropriated for the purpose of education would be best employed on English Education alone."

[بحوالہ: چارلس ایڈورڈ ٹریویلین، متذکرہ بالا، ص: ۳۶]

۲۳۔ تعلیماتِ عامہ کی کمیٹی کے اصل الفاظ یہ تھے:

"We are deeply sensible of the importance of encouraging the cullivation of the vernacular languages....we conceive the formation of a vernacular literature to be the ultimate object to which all our efforts must be directed...the study of English, to which many circumstances induce the natives to give the preference, and with it the knowledge of the learning of the West, is therefore daily spreading. This as it appears to us, is the first stage in the process of which India is to be enlightened."

[ایضاً، ص: ۳۷]

۲۴۔ جیمز برائس (James Bryce) کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"It is well known, that the conversion of the people of Hindoostan has been for some years a subject of intense concern with various religious and secular bodies; nearly all of whom are now agreed, that the only feasible plan, is the indirect one by means of education that pioneer __ plough, which is destined to break up the hitherto impenetrable soil, or which the seed of Christianity will one day took root."

The Oriental مشمولہ، "Native Education in India, in connection with church of Scotland"]
Heralds and Colonial Intelligencies، جلد ۱۷، (لندن، جولائی تا دسمبر ۱۸۳۸ء)، ص: ۸۷ تا ۸۸]

۲۵۔ چارلس ایڈورڈ ٹریویلین کے اپنے لفظ یہ ہیں:

"...the vernacular tongue began to be cultivated in its improved state; translation and imitation sprang up in abundance, and creative genius accordingly caught the impulse, and struck out masterpiece of its own."

[چارلس ٹریویلین، متذکرہ بالا، ص: ۳۷]

۲۶۔ سرسیداحمد خاں، مقالات سر سیّد، (مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۳ء) ص: ۶۶۔

۲۷۔ محمد حسین آزاد، نظمِ آزاد، (شیخ مبارک علی تاج کتب، لاہور، ۱۹۴۷ء) ص: ۲۵۔

۲۸۔ محمد حسین آزاد، آبِ حیات، (مرتبہ: ابرار عبدالسلام)، (زکریا یونیورسٹی، ملتان، ۲۰۰۶ء) ص: ۲۴۔

۲۹۔ اکبر الٰہ آبادی، کلیاتِ اکبر (پنجاب پبلشرز، کراچی، س ن) ص: ۱۸۴ تا ۱۸۵۔

۳۰۔ پروفیسر عالم خوندمیری، اقبال: انسانی تقدیر اور وقت، (ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۲۰۱۰ء) ص: ۱۴۱۔

۳۱۔ علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، (ترجمہ: سید نذیر نیازی) (بزم اقبال، لاہور، ۱۹۵۸ء) ص: ۲۲۷ تا ۲۲۸۔

زبان: نوآبادیاتی سیاق اور لسانی استعماریت

ایک لفظ کی تاریخ ایک جنگ کی تاریخ سے زیادہ باتیں سکھاتی ہے۔
(احمد دین، سرگذشتِ الفاظ، ص: ۱۴۹)

نوآبادیات، طویل المیعاد ثقافتی منصوبہ تھا۔ سادہ لفظوں میں یہ نوآبادیوں کی ثقافت کو یورپی اصولوں سے جاننے اور پھر اس جان کاری کو "نوآبادیاتی علم" میں تبدیل کرنے سے عبارت تھا اور "نوآبادیاتی علم"، علم کی وہ خصوصی شاخ ہے جس میں نتائج پر پہلے نظر رکھی جاتی ہے اور یہ نتائج فقط علمی نوعیت کے نہیں ہوتے: سیاسی، سماجی اور ثقافتی نوعیت کے بھی ہوتے ہیں۔ اس علم کے ذریعے ایک واضح اور 'مفید' تبدیلی لانے کی کوشش ہوتی ہے۔ تبدیلی کی افادیت اور سمت کا تعین آبادکار کرتا ہے۔ چنانچہ سادہ لفظوں میں یہ وہ علم ہے جسے طاقت کے حصول کا ذریعہ بنایا جا سکتا یا طاقت میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا انگریزوں اور فرانسیسیوں کے لیے کسی ایشیائی یا افریقی ثقافت کے علم کا کوئی مفہوم اس وقت تک مرتب نہیں ہو سکتا تھا، جب تک اس علم کے ذریعے اقتدار اور اجارہ حاصل نہ ہو یا علم، اقتدار کا متبادل نہ بن جائے۔ آبادکاروں کے لیے جاننا تسخیر کرنا تھا۔ سترھویں صدی میں یورپی سائنسوں کا یہ عام اصول تھا۔

> .... دنیا حسیات کے ذریعے قابلِ فہم تھی، حسیات فطری دنیا کے تجربے کو محفوظ کر سکتی تھیں۔ اس دنیا کے بارے میں عمومی عقیدہ تھا کہ الوہی تخلیق ہے: تجربی طریقے سے قابلِ فہم ہے؛ اور ان سائنسوں کو تشکیل دینے کی اہل ہے جن کے ذریعے فطرت کے ان قوانین کو منکشف کیا جا سکتا ہے جو دنیا اور جو کچھ اس میں ہے، اس کو قابو میں رکھتے ہیں۔[1]

نوآبادیوں کی ثقافتوں سے متعلق بھی یہ تصور قائم کیا گیا کہ وہ فطرت کی مانند قوانین رکھتی ہیں۔ ان قوانین کو تجربی طریقے سے منکشف کیا جا سکتا ہے۔ تاہم یہ بات مشتبہ ہے کہ نوآبادیاتی ثقافتوں میں الوہی عناصر کی موجودگی کو بھی تسلیم کیا گیا اور اگر کبھی تسلیم کیا بھی گیا تو ان کی الوہیت کو ایک ایسی فطری خاصیت قرار دیا گیا جسے لاعلمی نے تقدس اور اسرار میں ملفوف کر دیا تھا۔ انیسویں صدی کا یہ عام سائنسی عقیدہ تھا کہ قوانین کا انکشاف اس بنیادی قوت پر دسترس کو ممکن بنا دیتا ہے، جس کے ذریعے فطرت اور ثقافت کو اپنے مقاصد کے تحت ڈھالا جا سکتا ہے۔

کسی ثقافت کی ریڑھ کی ہڈی کیا ہے؟ یہ سوال ہر ثقافتی مطالعے میں دیر سویر سے ظاہر ہوتا اور نوآبادیاتی ثقافتی منصوبے کے بالکل ابتدائی مرحلے میں اس مسئلے کے حل پر ہی ثقافتی منصوبے کی کام یابی و ناکامی کا انحصار ہوتا ہے۔ ۱۶۱۵ء میں طامس رَو جہاں گیر کے دربار میں تجارتی مراعات کی درخواست لے کر حاضر ہوا تو اُسے جو سب سے بڑا عملی مسئلہ درپیش ہوا، اس سے متعلق اُس نے کمپنی کو لکھا: ''ایک اور سخت تکلیف جو مجھے سہنی پڑی وہ ترجمان کی کمی تھی، کیونکہ دلّال وہی کچھ کہیں گے جو انھیں پسند ہوگا، بلکہ وہ بادشاہ کے خطوط میں ترمیم کردیں گے''۔[۲]

یعنی عملی مسئلہ جہاں گیر کے اصل منشا کو جاننا تھا جو دربار کی زبان فارسی میں ظاہر ہوا تھا اور طامس رَو فارسی نہیں جانتا تھا۔ اُس نے فی الفور بھانپ لیا تھا کہ فارسی سے ناواقفیت اس پورے نوآبادیاتی منصوبے کو چوپٹ کرسکتی ہے، جسے ابھی چند تجارتی مراعات کے پردے میں چھپائے رکھنا قرینِ مصلحت سمجھا گیا تھا۔ چوں کہ فارسی کا علم جلد ممکن نہیں تھا، اس لیے اُس نے یونانی، آرمنی اور اطالوی لوگوں کو اپنا ترجمان بنایا جنھیں فارسی آتی تھی۔ جلد ہی کمپنی اور اس کے ملازمین کو احساس ہوگیا کہ ہندوستان اور برطانیہ کے درمیان سب سے بڑی ثقافتی رکاوٹ زبان ہے۔ اگر یہ رکاوٹ برقرار رہتی ہے تو ہندوستان ان کے لیے اجنبی اور ناقابلِ تسخیر رہے گا۔ ہر چند کمپنی نے کئی مقامی لوگوں کو بچولیا بنایا۔ انھیں اخوند، دلّال، دُوباشی، گماشتہ، پنڈت اور وکیل کے خطابات دے کر ہندوستانی ثقافت کی تھاہ پانے کی کوشش کی مگر یہ سراسر عارضی انتظام تھا۔ کمپنی کے ملازمین مقامی لوگوں سے ہمیشہ شاکی رہے۔ گل کرسٹ نے ہندوستانی انگریزی لغت کی تیاری میں فیض آباد کے کتنے ہی ''فاضل ہندوستانیوں'' کی خدمات مستعار لیں مگر گلہ مند رہا کہ ہندوستانی پنڈت، منشی اپنے آقاؤں کی عام لوگوں سے راست ابلاغ کی کوششوں کو حسد کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔[۳] ان کے شاکی ہونے کے بعض دوسرے پہلو بھی تھے۔ ایک یہ کہ صرف بچولیوں اور ترجمانوں پر انحصار کا مطلب ہندوستانی ثقافت اور زبان کے فقط قلیل حصے تک رسائی تھا جو نوآبادیاتی ثقافتی منصوبے کے لیے ہرگز موزوں نہیں تھا۔ دوسرا یہ کہ وہ ہندوستانی ثقافت کے ان بنیادی قوانین تک رسائی چاہتے تھے جو اس ثقافت کی تہہ میں موجود اور اس کی کارکردگی کو ممکن بنا رہے تھے۔ اس کے لیے اس ثقافت کا براہِ راست تجربی علم حاصل کرنا ضروری تھا۔ یہ سارا علم ہندوستانی زبانوں میں بند تھا: کلاسیکی اور ورنیکلر زبانوں میں۔

اٹھارویں صدی کے آخر میں، خصوصاً بنگال پر قبضے کے بعد برطانوی آبادکار اس نتیجے پر پہنچ چکے تھے کہ ہندوستانی زبانیں، ہندوستان کی ثقافت میں ریڑھ کی ہڈی کا درجہ رکھتی ہیں۔ یہ بہ یک وقت زبان کا

ثقافتی تصور اور ثقافت کا لسانی تصور تھا۔ زبان کا ثقافتی تصور، زبان کو محض ابلاغ کا ذریعہ نہیں سمجھتا اور نہ ہی زبان کو فقط روز مرہ کے عملی معاملات میں ایک دوسرے کو شریک کرنے کا وسیلہ خیال کرتا ہے۔ ثقافتی تصور کی رُو سے زبان ایک باقاعدہ علامتی نظام ہے، جس میں کسی سماج کی پوری رُوح اور اس رُوح کے اسرار مضمر ہیں۔ زبان کا علامتی نظام ہی اس سوال کا جواب دیتا ہے کہ آخر ایک سماج خاص طرح سے کیوں سوچتا؛ خاص انداز میں کیوں دنیا اور کائنات کا ادراک کرتا اور خاص طریقے سے کیوں واقعات پر ردِ عمل ظاہر کرتا ہے؟ یہ کم و بیش وہی تصور تھا جسے اٹھارویں صدی میں گیرٹ نے واضح کیا تھا: ”جب کسی شخص کو معلوم پڑتا ہے کہ الوہی مخلوق کی وہ بڑی تعداد، جس کے حضور نسلِ انسانی صدیوں تک کانپتی اور سجدہ ریز رہی ہے، ہیروغلیفی تحریروں سے اُبھری ہے تو وہ علامتوں کی قوت سے سہم جاتا ہے“[۴]۔

اس سوال کا جواب آسان نہیں کہ برطانوی منتظمین زبان کے اس تصوّر تک کیوں کر پہنچے؟ آیا ہندوستان میں انھیں ہر قدم پر درپیش ہونے والی ثقافتی رکاوٹوں کے شدید تجربات اور ان پر قابو پانے کی کوششوں نے زبان کا مذکورہ تصوّر قائم کرنے پر انھیں مجبور کیا یا اس عہد کا یہ عمومی یورپی لسانی تصوّر تھا؟ ایک بات واضح ہے کہ سترھویں صدی میں زبان کا یہ تصوّر عام فہم نہیں تھا۔ زبان کے ثقافتی تصوّر تک پہنچنے کی غالباً اصل وجہ سترھویں صدی کے وہ عام یورپی سائنسی اصول تھے، جن کا ذکر آ چکا ہے۔ بہرکیف زبان کے ثقافتی تصور یا زبان کو علامتی نظام تصور کرنے کا مطلب اس بنیادی قوّت تک رسائی تھا جس کے آگے ایک سماج کے افراد خود کو ”بے بس“ پاتے ہیں یعنی خود کو اور دنیا کو اسی قوّت کے ماتحت محسوس کرتے ہیں۔ لسانی اور لسانی ثقافتی علامتیں وہ چاک ہیں جن پہ لوگوں کی شخصیّتیں ڈھلتی ہیں۔ چنانچہ زبان کے ثقافتی تصوّر کا نتیجہ زبان کے تمام گفتاری اور تحریری مظاہر کو گرفت میں لینا تھا؛ لمحۂ موجود میں بولی جانے والی زبان اور اس زبان میں ظاہر ہونے والے تحریری متون کا علم حاصل کرنا تھا۔ گویا اس ثقافت کی معاصر اور دستاویزی صورتوں تک رسائی پانا تھا اور ثقافت کے علم برداروں کی ذہنی و جذباتی کائنات تک پہنچنے کی کوشش کرنا اور ثقافت کو ثقافت کے علم کے ذریعے اپنے دائرہ اختیار میں لانا تھا۔ لہٰذا آبادکاروں نے اگر نوآبادیوں کی کلاسیکی زبانوں پر دست رس حاصل کی اور ورنیکلر زبانیں سیکھیں تو وجہ ظاہر ہے!

ثقافت کے لسانی تصور میں، ثقافت اسی طرح ”مرکزی نظام“ ہے جس طرح زبان۔ چناں چہ ثقافت کو زبان کے منہاج پر سمجھا اور اس کے بنیادی ضابطوں اور رسمیات کو گرفت میں لیا جا سکتا ہے۔ یہی بات ۱۸۳۴ء میں ساں بیو نے کہی۔ ”سماج کی اصل کے سوال کو براہِ راست زبان کی اصل کے سوال تک محدود

کیا جا سکتا ہے''۔

حقیقت یہ ہے کہ نوآبادیات میں زبان کے ثقافتی تصور کی ایجاد، لسانیات اور ثقافتی بشریات میں ایک عظیم پیش رفت تھی۔ نہ صرف اس سے زبان کا تصور وسیع ہوا؛ زبان آلۂ ابلاغ سے بڑھ کر ثقافتی کردار کی حامل بھی جانے لگی بلکہ زبانوں کے اس تقابلی مطالعے کی سائنسی بنیاد بھی رکھی گئی، جس نے دنیا کو زبانوں کی تاریخ اور ان کے باہمی رشتوں کی تفہیم کا راستہ دکھایا۔ لسانیات میں یہ عظیم پیش رفت محال ہوتی، اگر مغربی دنیا سنسکرت دریافت نہ کرتی۔ اسی حقیقت کے اعتراف کے طور پر رے منڈ شواب نے سنسکرت کی دریافت کو ''زبانوں کا امریکا'' دریافت ہونے کے مترادف قرار دیا ہے۔[۹] اٹھارویں صدی تک مغربی لسانی مطالعات، بائبل کے نسلی اور مابعد الطبیعیاتی تصوراتِ لسان سے آزادی پانے کے لیے جھوجھ رہے تھے کہ اٹھارویں صدی کے اواخر میں برطانوی مستشرقین نوآبادیاتی ضرورت کے تحت ہندوستانی کلاسیکی زبانوں کے مطالعے پر مائل ہوئے۔ کولمبس کی طرح مستشرقین کو بھی ٹھیک ٹھیک اندازہ نہیں تھا کہ ان کا سامنا کس عظیم دریافت سے ہونے والا ہے۔ میکس مولر نے برملا اعتراف کیا ہے کہ اُس کے پیش رو ناکام ہوئے، مگر اچانک ایک خوش گوار حادثہ ہوا، ایک برقی شعلے کی طرح! سنسکرت کی دریافت نے لسانی مطالعات میں ایک روشن باب کا آغاز کیا۔ لسانی مطالعات کو بائبل کے نسلی اور مابعد الطبیعیاتی تعصبات سے آزاد کیا۔ میکس مولر نے زبان کی سائنس پر اپنے لیکچر میں واضح کیا کہ بائبل کے اثر سے لسانی مطالعے کا ہر پہلو بگاڑ کا شکار ہو گیا تھا۔ اس کے مطابق:

> زبانوں کی تاریخ کو نسلوں کی تاریخ سے گڈ مڈ کرنے کے عمل نے ہر شے کو بگاڑ دیا؛ بائبل میں مذکور حقائق کسی بھی طرح اوائل زبانوں کے گروہ کو ضروری قرار نہیں دیتے؛ عہد نامہ عتیق کے (زبانوں کے) شجرے غیر متعلق ہیں۔ یہ جن اصطلاحات کو استعمال کرتے ہیں وہ ہماری اصطلاحوں سے لگا نہیں کھاتے۔

اس طور سنسکرت کے مطالعے سے لسانیات نے اس پیش قدمی کا آغاز کیا، جس کے بغیر لسانیات، سائنس نہیں بن سکتی تھی۔ لسانیات نے سائنس کا مرتبہ حاصل کر کے سماجی، ثقافتی، سیاسی اور ادبی مطالعات میں کیا کیا نئی جہتیں پیدا کیں، یہ مطالعے کا الگ موضوع ہے۔

چوں کہ زبان کا ثقافتی تصور نوآبادیاتی سیاق میں وضع ہوا تھا، اس لیے اس تصور میں ثقافت کے اقداری عناصر کی شمولیت کی گنجائش نہیں ہو سکتی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ نوآبادیات میں زبان کا ثقافتی تصور بعض حوالوں سے محدود اور کم و بیش میکانکی تھا۔ نوآبادیاتی سیاق میں زبان طبعی مظہر کی ان جزئیات (Data) کی طرح ہے، جن کا معروضی، واضح اور قطعی علم حاصل کیا جا سکتا، ان کے زمرے بنائے جا سکتے اور ان میں

رشتے قائم کیے جا سکتے ہیں۔ گریرسن نے اس بات کی وضاحت میں لکھا ہے: ”[ہندوستانی] زبانوں کو ایک یا دوسری ترتیب میں منظم کرنا پڑا۔ اس سے گروہ سازی کی ضرورت پیدا ہوئی اور گروہ سازی نے رشتوں کے حوالے سے نظریات سے کام لینے کو ضروری قرار دیا“۔[۸]

ایک طرف زبان کا ثقافتی تصور تشکیل دینا اور دوسری طرف اسے طبعی مظہر کی مانند سمجھنے کی کوشش کرنا ایک عجب علمی کوشش تھی اور تضاد سے عبارت تھی۔ غور کیجیے: زبان اگر ثقافتی اور علامتی وضع ہے تو لازماً ان اقدار اور رسمیات کی حامل ہے جنھیں زبان اور اس کی متعلقہ ثقافت نے مل جل کر جنم دیا ہے۔ ان اقدار کے اچھے یا برے ہونے اور ان رسمیات کے ناقص و صحیح ہونے کا پیمانہ خود یہ اقدار اور رسمیات ہیں۔ انھیں سمجھنے کی کوشش خود ان کے پیمانوں سے کی جا سکتی ہے، مگر ان پر باہر سے یا کسی دوسرے سائنسی اصول یا ثقافتی اقداری نظام کی رو سے حکم نہیں لگایا جا سکتا مگر یہ حکم لگایا گیا۔ زبان بہ طور ثقافتی تصور کا مطالعہ جب اٹھارویں اور انیسویں صدی کے عام یورپی سائنسی اصولوں کے تحت کیا گیا اور زبان کی اقدار اور رسمیات کو طبعی مظہر کی جزئیات کی صورت گرفت میں لیا گیا تو ان کے برے اور ناقص ہونے کے فیصلے صادر کیے گئے اور ان فیصلوں کی بنیاد کے آبادکارانہ مقاصد اور آبادکاروں کے ثقافتی اقداری پیمانے تھے۔ یہ فیصلے زیادہ تر ہندوستان کی ورنیکلر زبانوں سے متعلق تھے۔

زبان کی اقدار اور رسمیات سمندر کی تہہ میں پڑے موتی نہیں ہوتے کہ آسانی سے نظر نہ آئیں۔ یہ سمندر کی ان لہروں کی مانند ہیں جو سمندر کی روانی کا نتیجہ اور مظہر ہیں۔ لہٰذا ممکن نہیں کہ سمندر (زبان) کا نظارہ اس کی لہروں (اقدار و رسمیات) کے بغیر کریں۔ یہی وجہ ہے کہ اوّل اوّل یورپیوں نے، جب نوآبادیاتی اغراض غیر اعلانیہ تھیں، تو انھوں نے ہندوستان کی زبانوں کی اقدار کے حسن اور رسمیات کی خوبی کو محسوس کیا اور ان کی تحسین کی۔ ایڈورڈ ٹیری (جو طامس رَو کے ساتھ ہندوستان آیا تھا) نے ایسٹ انڈینز کا سفر (۱۶۵۵ء) میں ”اندوستان“ (ہندوستانی یعنی اردو) کو رواں زبان کہا اور اسے بہت سی باتوں کو چند لفظوں میں بیان کرنے کی خوبی سے متصف قرار دیا، مگر جب ”ہندوستانی“ اور دیگر زبانوں کے باقاعدہ یورپی مطالعات شروع ہوئے اور ان مطالعات کو اپنے نظامِ حکمرانی کا حصہ بنایا گیا تو برنارڈ ایس کوہن کے مطابق ایک ”علمیاتی عرصہ“ اور ڈسکورس (شرق شناسی) وجود میں آیا جس کے ذریعے علم کی ہندوستانی صورتوں کو یورپی اشیا میں تبدیل کر دیا گیا۔[۹] یعنی ہندوستانی زبانوں کو یورپی اصولوں اور نوآبادیاتی مقاصد کے تحت زیر مطالعہ لایا گیا۔ ان کا مطالعہ خالص علمی اور بے غرضانہ نہیں تھا، ایک ڈسکورس تھا جو طاقت اور

اجارے کی حکمت عملی سے لازماً ملوث ہوتا ہے۔ اب ہندوستانی زبانوں کے یورپی مطالعات (قواعد، لغات، تحقیق، تراجم، نصابی کتب) دراصل وہ ''یورپی اشیا'' تھے جن کی اقدار اور رسمیات کا پیانہ ہندوستانی زبانیں نہیں، یورپی اور استعماری تصورات تھے۔ اس امر کی ایک عام مثال گریرسن کا وہ تبصرہ ہے جو اس نے ایڈورڈ ٹیری کی مذکورہ بالا رائے پر کیا ہے۔ گریرسن فرماتے ہیں کہ ''ہندوستانی کو یہ بلا استحقاق شہرت کئی نسلوں تک حاصل رہی۔'' آگے وہ کلکتہ ہائی کورٹ کے ایک ابتدائی انگریز جج کا قصہ لکھتے ہیں جس نے ایک شخص کی سزائے موت کا طویل فیصلہ انگریزی میں لکھا۔ فیصلے میں جرم کی شدید نوعیت، مجرم کے والدین کے غم ناک احساسات اور توبہ کے بغیر مجرم کی عاقبت کے خراب ہونے کا تفصیلی ذکر کیا۔ جج نے عدالت کے ترجمان سے کہا کہ وہ قیدی کے لیے فیصلے کا ترجمہ کردے۔ یہ ترجمہ فقط چھ الفاظ پر مشتمل تھا: ''جاؤ، بدذات، پھانسی کا حکم ہوا۔'' ایک طویل فیصلے کا اتنے کم لفظوں میں اس قدر مؤثر ترجمہ! جج ہندوستانی زبان کے ایجاز پر ششدر ہوا اور تحسین کیے بنا نہ رہ سکا۔[۱] گریرسن کے نزدیک ٹیری اور جج کی تحسین و حیرت بلا جواز اور بلا استحقاق ہے۔ کیوں؟ اس لیے نہیں کہ گریرسن، ایڈورڈ ٹیری اور انگریز جج کی نسبت ہندوستانی زبان کی روانی اور ایجاز کی صلاحیت کو پہچاننے اور پھر فیصلہ دینے کی بہتر مہارت رکھنے کے دعوے دار ہیں کہ اُن کے برعکس گریرسن ہندوستانی زبانوں کے باقاعدہ محقق اور لسانیات کے ماہر ہیں۔ اصل یہ ہے کہ گریرسن کا ''ہندوستانی'' کی روانی اور ایجاز کو بلا استحقاق قرار دینا اُس مؤقف اور پوزیشن کا اظہار ہے جو شرق شناسی کے ڈسکورس ہی کا ایک جز ہے اور جس کے تحت نوآبادیاتی ممالک کی زبانوں کو خود ان کی اقدار و رسمیات کے پیمانے سے نہیں یورپی آبادکارانہ مقاصد کے تحت سمجھا جاتا اور ان کے بارے میں آرا قائم کی جاتی ہیں۔ اسی بات کا ایک اور پہلو بھی ہے۔ گریرسن نے جس ''علمیاتی پوزیشن'' سے ہندوستانی زبانوں کا جائزہ مرتب کیا، اس کی رو سے زبانوں کی فصاحت و بلاغت کی اقدار کا تصور تک محال تھا۔ زبانیں محض data تھیں؛ قابلِ مشاہدہ حقائق کی حامل تھیں جنھیں جمع کیا جا سکتا اور جن کے زمرے اور شجرے بنائے جا سکتے ہیں اور صرف اسی صورت میں زبانوں کے علم کو ''نوآبادیاتی علم'' میں تبدیل کیا جا سکتا تھا۔ زبانوں کو خود ان کے ثقافتی تناظر میں سمجھنے اور خود ایک زبان کی رسمیات وضوابط کو اس زبان کے لیے حکم بنانے کا آغاز بیسویں صدی کے اوائل میں سوشیور کے نظریات سے ہوا۔

سترھویں اور اٹھارویں صدی میں لسانیات کا علم ابتدائی مرحلے میں تھا۔ چنانچہ یورپی آبادکاروں اور مستشرقین نے ہندوستانی یا افریقی زبانوں کے مطالعے کے لیے عموماً یورپی سائنس کے ان عام اصولوں سے

کام لیا جو طبعی اور سماجی مظہر میں فرق نہیں کرتے تھے۔ روشن خیالی کی عقلیت پسندی انھی اصولوں سے عبارت تھی، جو آفاقی اور غیر مبدل اصولوں کو دریافت کرتی تھی۔ عقلیت پسندی اور آفاقیت پسندی کے اصول اس حقیقت کے سلسلے میں بالکل کورے تھے کہ زبان سمیت دوسرے سماجی مظاہر کا ایک اپنا نشانیاتی نظام (Semiotic System) ہوتا ہے جو طبعی مظاہر سے یکسر مختلف تو ہوتا ہی ہے دوسری زبانوں سے بھی مختلف ہوتا ہے۔ گویا ہر زبان کا ''نظامِ معانی'' الگ ہے مگر سترھویں تا انیسویں صدی کے یورپی لسانی مطالعات میں زبانوں کے جداگانہ نظام ہائے معانی کا تصور عام طور پر موجود نہیں تھا۔ اس تصور کی عدم موجودگی نے عجب گل کھلائے۔ انگریزی میں معنی کا تصور یہ تھا کہ معنی لفظ میں مقیّد ہوتا ہے، مگر معنی ہمیشہ کے لیے ایک لفظ میں مقیّد نہیں ہوتا۔ معنی کو نہ صرف ایک لفظ سے دوسرے لفظ میں بلکہ کسی فطری مظہر میں بھی منتقل کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ سو فی صد ترجمہ ممکن اور ٹھیک مترادفات موجود ہو سکتے ہیں۔ گویا معنی آفاقی ہے؛ اس کی ایک بنیادی اور غیر مبدل ساخت ہے۔ اسے ایک زبان کے ایک سے زیادہ لفظوں اور کسی دوسری زبان کے کسی لفظ میں مقید کیا جا سکتا ہے۔ معنی کے اسی تصور کے تحت ہندوستانی زبانوں سے انگریزی میں تراجم کیے گئے اور یہ اطمینان محسوس کیا گیا کہ تراجم اصل متن کا متبادل ہیں۔ گل کرسٹ نے The Anti-Jargonist میں ترجمہ کاری کی وضاحت دراصل مذکورہ تصورِ معنی کے تحت ہی کی ہے۔

> میں نے ہر پیراگراف کا احتیاط سے جائزہ لیا، جانچا اور اسے درست کیا، یہاں تک کہ ہم [گل کرسٹ اور ہندوستانی منشی] نے وہ اصل ترجمہ حاصل کر لینے پر دوطرفہ اطمینان محسوس کیا، جس کی اصل متن سے مطابقت اب ایک نئی آزمائش سے مشروط ہے۔ میں اس ترجمے کو لفظ بہ لفظ انگریزی میں ہندوستانی متن کی اصل ترتیب کے ساتھ پھر منتقل کرتا ہوں اور اگر تقسیم بذریعہ ضرب کے ثبوت کی طرح، یہ ترجمہ آزمائش پر پورا اترتا ہے تو میں مطمئن ہوں اور مجھے اسے اصل دستاویز کے کامل حقیقی عکس کے طور پر پیش کرنے میں عذر نہیں۔[11]

گل کرسٹ کے متن کو ترجمے اور ترجمے کو متن میں الٹنے پلٹنے اور اسے ضرب تقسیم کے پڑتالی قاعدے کی طرح انجام دینے کے پسِ پشت دراصل یہ عقیدہ کام کر رہا ہے کہ ایک زبان کے دوسری زبان میں ٹھیک اور قطعی مترادفات موجود ہیں اور انھیں محنت سے دریافت کیا جا سکتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا ہندوستانی زبانوں میں بھی معنی کا یہی تصور کارفرما تھا؟

برنارڈ ایس کوہن نے کہا ہے کہ سترھویں صدی کے یورپی، نشانات اور مطابقتوں کی دنیا میں جب کہ ہندوستانی ''واقعی اور مادی'' دنیا میں رہتے تھے۔[12] لہٰذا مغل ہندوستان میں معنی کا تصور انگریزی سے بالکل مختلف تھا۔ ہندوستانی فارسی میں معنی اپنے متعلقہ لفظ یا شے کے علاوہ ناقابلِ انتقال تھا، اس لیے کہ الفاظ اور

اشیاء سے تصورات اور اقدار کا ایک ایسا سلسلہ منسلک تھا، جسے دربار کے کلچر نے بہ طورِ خاص پیدا کیا تھا اور جسے لفظ سے جدا نہیں کیا جا سکتا تھا۔ لہٰذا بادشاہ جب کوئی فرمان جاری کرتا یا کسی کو خطاب سے نوازتا تو وہ محض حکم اور تحسین سے بڑھ کر ہوتا۔ نہ ان کا ترجمہ ممکن تھا نہ ان کا کوئی متبادل و مترادف۔

معنی کے آفاقی اور مخصوص لفظ کی قید سے آزاد ہونے کا یورپی تصوّر ایک زبردست تضاد کا حامل بھی تھا، جس کی طرف ابتداً دھیان نہیں تھا۔ اگر ''یورپی معانی'' کے ٹھیک مترادفات ہندوستانی زبانوں میں موجود ہیں تو اس کا صاف مطلب ہے کہ یورپ اور ہندوستان ''مطابقتوں اور نشانات'' کی ایک ہی دنیا میں رہتے بستے ہیں، مگر استعماری تخیل کے لیے اس سے زیادہ صدمہ انگیز تصور ہو ہی نہیں سکتا۔ استعماری تخیل فرق و امتیاز، درجہ بندی اور تقسیم و تفریق کی جس فرضی دنیا کو وجود میں لاتا ہے، اس میں ''مطابقت و مترادف'' کی کوئی گنجائش نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جلد ہی معانی کے آفاقی تصور کو یا تو ترک کر دیا جاتا ہے یا اسے یورپی تہذیب کے اس آفاقی بیانیے میں بدل دیا جاتا ہے، جسے ہر جگہ اور ہر زمانے کے لیے مثالی نمونہ قرار دیا جاتا ہے اور اس کے رواج کی مساعی کی جاتی ہیں۔

یورپیوں نے ہندوستانی زبانوں کا مطالعہ اپنی زبان کے نظامِ معنی کے تحت کیا۔ نوآبادیاتی سیاق میں زبان کا سوال اوّل اوّل ایک ثقافتی رکاوٹ کے طور پر سامنے آتا اور بعد ازاں ایک ثقافتی منصوبے کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ ثقافتی رکاوٹ دور کرنے کی غرض سے محکوم ملکوں کی کلاسیکی اور ورنیکلر زبانیں سیکھی جاتیں، ان کے قواعد، لغات مرتب کیے جاتے؛ ان پر تحقیق کی جاتی اور ان کی تحصیل و تعلیم کے لیے ادارے وجود میں لائے جاتے ہیں، کیونکہ جب تک یہ ثقافتی رکاوٹ موجود ہے، محکوموں کے لیے نہ احکامات جاری کیے جا سکتے ہیں، نہ ان سے ٹیکس اکٹھا کیا جا سکتا ہے، نہ اپنے وضع کیے گئے قانون کی حکمرانی قائم کی جا سکتی ہے۔ اگرچہ ثقافتی رکاوٹ دور کرنے کا یہ طریقہ، جس میں نوآبادیاتی باشندوں سے خود ان کی زبان میں تخاطب ہوتا اور ان باشندوں کے مذہب و آئین سے براہِ راست شناسائی کی کوشش ہوتی ہے، طاقت ہی کے حصول کا واضح منشا لیے ہوتا ہے، مگر نوآبادیات کو فقط طاقت کے حصول سے نہیں، طاقت پر حتی المقدور اجارے کی خواہش بھی ہوتی ہے۔ اس خواہش کی تکمیل کے ایک حربے کے طور پر آبادکار اپنی زبان مسلط کرتا ہے۔ زبان کا یہ تسلط ایک کثیر المقاصد ثقافتی منصوبہ ہوتا ہے۔ چوں کہ آبادکار اسی عرصے میں اپنی زبان کے نفاذ کا فیصلہ کرتا ہے، جب نوآبادیاتی ملکوں کی زبانوں کی تحصیل و تحقیق کی ایک باقاعدہ روایت تشکیل پا رہی ہوتی ہے، اس لیے مقامی زبانوں اور انگریزی و فرانسیسی کے ''حامیوں'' میں تنازع بھی جنم لیتا ہے۔ تاہم یہ تنازع مقصد پر نہیں،

مقصد کے حصول کے طریقِ کار پر ہوتا ہے۔ اس تنازعے میں انگریزی و فرانسیسی کے حامی جیت جاتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی نوآبادیاتی ممالک ایک بالکل نئی ثقافتی صورتِ حال میں داخل ہوتے ہیں۔

محکوم ملکوں میں انگریزی و فرانسیسی کے نفاذ کے فیصلے کے پیچھے دراصل زبان کی ''کثیر الجہاتی طاقت'' میں غیر متزلزل یقین کارفرما ہوتا ہے۔ زبان کی اس طاقت کو یورپ نے سترھویں صدی کے آس پاس اس وقت دریافت کیا تھا، جب یورپی ''ورنیکلر زبانوں'' (جیسے انگریزی، فرانسیسی، جرمن وغیرہ) نے کلاسیکی لاطینی کی جگہ لینی شروع کی۔ خصوصاً جب عیسائی مذہبی متون کے یورپی ورنیکلر میں تراجم ہوئے۔ اس کے بعد تو گویا دبستان کھل گیا۔ یورپی ورنیکلر میں ''متن سازی'' کا وہ لامحدود عمل شروع ہوا، جس نے ورنیکلر کو نہ صرف کلاسیکی لاطینی سے بڑھ کر سماجی حیثیت دی، بلکہ نشاۃ ثانیہ اور پھر جدیدیت کو بھی ممکن بنایا۔ یورپی جدیدیت کے وجود میں آنے اور فروغ پانے میں ایک اہم کردار یورپی دیسی زبانوں میں ان متون کا (بہ صورت ترجمہ یا طبع زاد) وجود میں آنا تھا جو کلاسیکی متون کے حریف ہی نہیں، ان سے اثر و عمل کے لحاظ سے، بڑھ کر بھی تھے۔ اس طور یورپ نے ایک عظیم ثقافتی تبدیلی میں زبان کی طاقت اور کردار کا تاریخی علم حاصل کیا تھا۔

بہ قول وینا نریگل: ''استعماری تخیّل کی مدد ان طریقوں کی ثقافتی یادداشتوں نے کی جن کے ذریعے یورپی ورنیکلر نے اپنی جدیدکارانہ صورتیں، یونانی اور لاطینی سے براہِ راست تراجم کی وجہ سے اختیار کیں''۔[۱۳] دوسرے لفظوں میں جب یورپ کے دل میں استعماری امنگیں جاگیں اور وہ توسیع پسندی کے عالم گیر عزائم لے کر ایشیا و افریقہ پہنچا تو اس کے پاس یہ تاریخی و تجربی علم تھا کہ زبان ثقافتی تبدیلی کا غیر معمولی ملکہ رکھتی ہے۔ ایک زبان دوسری زبان کو بے دخل کر سکتی؛ ایک زبان، دوسری زبان کو شرف و اقتدار سے محروم کر سکتی؛ ایک زبان، کسی دوسری زبان کے سارے ''متنی سرمائے'' کو بڑی حد تک اپنی دست رس میں لا سکتی اور نئی طبقاتی اور ثقافتی شناختوں کو وجود میں لا سکتی ہے۔ اسی علم کو یورپ میں جدیدیت (ماڈرنیٹی) اور جدیدکاری (ماڈرنائزیشن) کے لیے استعمال کیا گیا اور اسی علم کو ایشیا و افریقہ میں یورپی استعماری تخیّل نے ''کلچرل پالیٹکس'' کے لیے برتا۔ ایشیا و افریقہ کی نوآبادیوں میں جدیدیت اور جدیدکاری کی جو لہر پیدا ہوئی اور ان کی جو صورتیں سامنے آئیں وہ اسی ''کلچرل پالیٹکس'' کا بالواسطہ نتیجہ یا باقاعدہ حصہ ہیں اور یہی حقیقت یورپی جدیدیت کو نوآبادیاتی ممالک کی جدیدیت سے جدا بھی کرتی ہے۔

''کلچرل پالیٹکس'' کی کام یابی اس میں تھی کہ اس کا ایک ''پرسونا'' تیار کیا جاتا۔ چناں چہ ۱۸۳۷ء میں جب انگریزی کو ہندوستان میں ذریعہ تعلیم اور عدالتی زبان کے طور پر نافذ کیا گیا تو اس کے اصل منشا پر

مشنری مقصد کا نقاب چڑھایا گیا۔ اوّل یہ بات ثابت کرنے کی باقاعدہ منصوبہ بندی کی گئی کہ تمام نوآبادیاتی ممالک تہذیب سے عاری ہیں۔ تہذیب کو ایک وسیع المعانی اصطلاح کے طور پر پیش کیا گیا۔ اس میں علم، اخلاق، قانون، امن، ادب ایسے کئی عناصر شامل سمجھے گئے۔ ہر چند نوآبادیاتی ملکوں کے کلچر میں یہ عناصر پہلے سے موجود تھے، مگر انھیں یورپی معیارات سے جانچا گیا اور ان سے مختلف و متصادم سمجھا گیا۔ مختلف و متصادم عناصر کی ثقافتی تعبیروں کا ٹنٹا پالنے کے بجائے یورپی تہذیب کو برتر اور کسوٹی قرار دے دیا گیا۔ نوآبادکار جب یہ ثابت کرنے میں کام یاب ہوگیا کہ ان کی نوآبادیوں میں یورپی طرز کی تہذیب کا گزر نہیں؛ اور یہ کام یابی بڑی حد تک ریاستی اداروں پر اجارے کا نتیجہ تھی — تو اسے بہ قول ارل گرے یہ کہنے میں کوئی باک نہیں تھا کہ ’’کیا اس میں کوئی شک ہوسکتا ہے کہ سفید آدمی کو لازماً اپنی برتر تہذیب کو کالی نسلوں پر مسلط کرنا ہے اور وہ کرے گا‘‘۔[۱۴] اسی بات کو زیادہ زور دار پیرائے میں رُڈیارکپلنگ نے The White Man's Burden میں پیش کیا۔ فروری ۱۸۹۹ء میں *Mc Cluver's Magazine* میں شائع ہونے والی اس نظم میں نوآبادیاتی باشندوں کو ’’نصف شیطان اور نصف بچے‘‘ قرار دیا گیا تھا، جنھیں مہذب بنانے کا بارِگراں سفید آدمی نے اپنے نازک شانوں پر لیا۔ گو اس نظم کا تخاطب امریکیوں سے ہے، مگر طرزِ فکر وہی ’’روایتی استعماری‘‘ ہے جس کا مظاہرہ ایشیا، افریقا، آسٹریلیا کی نوآبادیوں میں کیا گیا۔

> Take up the white Man's burden--
> Send forth the best ye bread - -
> Go, bind your sons to exile
> To serve your captive's need;
> To wait, in heavy harness,
> on fluttered and will - -
> Your new-caught sullen peoples.
> Half devil and half child[15]

’’نصف شیطانوں اور نصف بچوں‘‘ کو مہذب بنانا ثقافتی منصوبہ تھا۔ اس کے لیے انگریزی کو ’’مہذب بنانے کی قوت‘‘ کے طور متعارف کرایا گیا۔ اہلِ یورپ نے زبان کی تہذیب سازی کی قوت کا تصور اسی ’’ورنیکلرائزیشن‘‘ سے اخذ کیا تھا، جس کے ذریعے دیسی انگریزی نے کلاسیکی لاطینی و یونانی کی جگہ لی تھی۔ اسی لیے میکالے نے اپنی مشہور رپورٹ میں یہ عزم ظاہر کیا تھا کہ انگریزی کا ہندوستان کے لیے وہی کردار ہوگا جو لاطینی و یونانی کا مغربی یورپ کے لیے تھا۔ اس کا ٹھیک مطلب تو یہ تھا کہ جس طرح انگریزی نے

لاطینی و یونانی کے علمی سرمائے سے قوت کشید کی تھی، اسی طرح ہندوستانی دیسی زبانیں انگریزی سے طاقت حاصل کریں گی اور بالآخر ہندوستان میں جدیدیت اور جدیدکاری کا وسیلہ بنیں گی، مگر یہ "مطلب" بھی "پرسونا" ہی تھا، اصل مقصد انگریزی کا تسلط تھا۔ اس "پرسونا" کو ارنسٹ کراسبی نے، کپلنگ کی نظم کے جواب میں لکھی گئی The Real "White Man's Burden" میں تار تار کیا تھا جو فروری ۱۸۹۹ء میں نیویارک ٹائمز میں شائع ہوئی تھی۔

Take up the White Man's burden;
To you who thus succeed
In civilizing savage hoards
They owe a debt, indeed;
concessions, pensions, salaries,
And privilege and right,
With outstretched hands you raise to bless
Grab every thing in right[16]

انگریزی کو "مہذب بنانے اور جدیدیت برپا کرنے کی قوت" کے طور پر پیش کرنا ڈسکورس تھا: علمی اور ثقافتی آورش کے پردے میں طاقت و اجارے کا حصول تھا۔ چنانچہ ۱۸۴۴ء میں برطانوی استعمار نے فیصلہ کیا کہ سرکاری ملازمتوں میں صرف ان ہندوستانیوں کو ترجیح دی جائے گی جو انگریزی جانتے ہوں۔[۱۷] انگریزی زبان کے علم کو ماتحت ملازمتوں سے جوڑنے کے ساتھ ہی سفید آدمی کے اس ثقافتی منصوبے سے نقاب ہٹ گیا جس کا مقصد ہندوستان کو "مہذب اور جدید" بنانا ظاہر کیا گیا تھا۔ چنانچہ انگریزی نظام تعلیم کے ذریعے زیادہ تر وہ کلرک اور ماتحت ملازم ہی پیدا ہوئے جو بلندتر انسانی مقاصد سے ناآشنائے محض تھے۔ جلد ہی یہ بات عیاں ہوتی چلی گئی کہ انگریزی کو طاقت اور تحکم کی زبان کے طور پر نافذ کیا گیا تھا۔ انگریزی "لسانی استعمار" کا ذریعہ، مظہر اور استعارہ بنی۔

لسانی استعماریت کا سادہ مطلب کسی زبان کا ایسا غلبہ ہے جو دیگر زبانوں کی پسپائی اور استحصال کی شرط پر ہو۔ لسانی استعماریت میں ایک زبان سے وہ قوت وابستہ کردی جاتی ہے جو دوسری زبانوں کو طاقت اور انھیں سماجی عرصے میں حاصل مقام سے محروم کرتی چلی جاتی ہے۔ زبان کی قوت بہ قول رابرٹ فلپسن کے، ساختی اور ثقافتی ہے۔ ساختی، مادی خصوصیات (جیسے ادارے، معاشی مفادات) اور ثقافتی، غیر مادی یا آئیڈیالوجیکل خصوصیات رکھتی ہے۔[۱۸] لہٰذا انگریزی کی استعماریت کو قائم کرنے کے لیے اسے ریاستی و تعلیمی

امور کی زبان بنایا گیا، سرکاری عہدوں کے لیے لازم کیا گیا اور معاشی مفادات کے حصول کا اہم ذریعہ بنایا گیا، اور اس سے عزت، وقار، برتری، اسٹیٹس کو جوڑ دیا گیا۔

یہ واضح کرنے کی اشد ضرورت ہے کہ دنیا کی ہر زبان میں یہ صلاحیت خلقی طور پر موجود ہوتی ہے کہ وہ ساختی قوت حاصل کر سکے۔ ثقافتی قوت تو زبان میں پہلے سے موجود ہوتی ہے اور اس کا اظہار اپنے متعلقہ سماجی گروہ کو منفرد شناخت دینے کی صورت میں ہوتا ہے۔ اسی طرح ہر زبان، سرکار دربار کی زبان اور عزت، وقار کی علامت بننے کی اہلیت، خود اپنی تشکیل کے عمل ہی میں حاصل کر لیتی ہے۔ لسانی استعماریت قائم کرتے ہوئے زبانوں کی اس صلاحیت کا نہ صرف شعور موجود ہوتا ہے، بلکہ اس شعور سے ایک قسم کا خوف بھی وابستہ ہوتا ہے۔ اس خوف کی کم و بیش وہی کیفیت ہوتی ہے جس کا تجربہ کسی بھی آمر کو لوگوں کی ممکنہ بغاوت کے سلسلے میں عام طور پر ہوتا ہے۔ چنانچہ لسانی استعماریت میں یہ کوشش مسلسل کی جاتی ہے کہ دوسری زبانیں معاشی اور آئیڈیالوجیکل قوت حاصل نہ کر سکیں۔ وہ تمام راستے مسدود کرنے کی کوششیں ہر سطح پر کی جاتی ہیں، جو دوسری زبانوں کی ترقی و فروغ کے ہوتے ہیں۔ اس طور لسانی استعماریت زبانوں کے مابین غیر مساویانہ رشتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔

لسانی استعمار کے سلسلے میں پہلی کوشش، استعماری زبان اور دوسری زبانوں میں عدم مساوات کو ابھارنا اور باور کرانا ہوتا ہے۔ لارڈ میکالے کا یہ ارشاد کہ ''یورپ کی کسی اچھی لائبریری کی الماری میں ایک تختے پر رکھی ہوئی کتابیں، ہندوستان اور عرب کے مجموعی سرمایہ علمی پر بھاری ہیں۔'' یا یہ دعوا کہ '' مجھے کوئی بھی ایسا مستشرق نہیں ملا جس نے یہ دعوا کرنے کی جسارت کی ہو کہ عربی اور سنسکرت کے شعری سرمائے کا عظیم یورپین اقوام کی تخلیقات شعری سے مقابلہ کیا جا سکتا ہے۔[۱۹]'' اصلاً انگریزی اور ہندوستانی کلاسیکی زبانوں میں عدم مساوات کو خالصتاً آئیڈیالوجیکل بنیادوں پر ابھارنے کے سلسلے میں تھا۔ میکالے کے خیالات ایک حد تک، ان مستشرقین کی مخالفت میں ظاہر ہوئے تھے جو ہندوستانیوں کو ان کی کلاسیکی زبانوں کی تعلیم دینے کے حق میں تھے کہ اس حکمت عملی سے ہندوستانیوں کے دل جیتے جا سکتے تھے اور میکالے ہندوستانیوں کے دل جیتنے کے بجائے ان کے ذہن بدلنے کے حق میں تھا: ایسا ہندوستانی طبقہ وجود میں لانا چاہتا تھا جو دیکھنے میں ہندوستانی مگر ذوق و ذہن کے اعتبار سے انگریز ہو۔ دیکھا جائے تو میکالے زبان کی ساختی اور ثقافتی طاقت کا علم اور اس طاقت کو بروئے کار لانے کی حکمت عملی کا شعور، مستشرقین کے مقابلے میں زیادہ رکھتا تھا۔ ہندوستانیوں کے دل جیتنا اور دماغ بدلنا، دونوں کے سیاسی مقاصد تھے، مگر مستشرقین کی حکمت عملی میں مقامی ثقافت کے لیے کسی نہ کسی درجے میں ہمدردی موجود تھی اور میکالے سمیت دوسرے انگریزی پسندوں کی تدبیر میں

جارحیت تھی۔ مستشرقین ہندوستانیوں کو ہندوستانی مذہبی و ثقافتی طریقوں کے تحت تابع رکھنے کے حامی تھے۔ اسی لیے وارن ہیسٹنگز نے مسلمانوں کے لیے کلکتہ مدرسہ اور لارڈ منٹو نے ہندوؤں کے لیے بنارس کالج قائم کیا۔ دوسرے لفظوں میں انھوں نے زبان کی محض ثقافتی قوت کا ادراک کیا تھا اور اس قوت کو ملیا میٹ کرنے کے بجائے اسے سیاسی و استعماری مقاصد کے لیے ابھارا تھا، جب کہ انگریزی پسندوں کے نزدیک انگریزی زبان کی ساختی قوّت کو ابھارنا اہم تھا اور ان کا مؤقف تھا کہ ہندوستانی ثقافتی طریقوں کے بجائے انگریزی طریقوں سے ہندوستانیوں کو تابع رکھنے کا عمل زیادہ مفید تھا۔ چنانچہ میکالے سے پہلے چارلس ٹریویلین نے یہ مؤقف پیش کیا تھا کہ ”انگریزی ادب بلاشبہ مقامی سوچ پر استعماری گرفت کے نہایت مؤثر ذرائع میں سے ایک ہے“۔[٢٠]

انگریزی کے استعماری غلبے سے ہندوستان کی کلاسیکی اور دیسی زبانوں میں عدم مساوات پوری طرح قائم ہوگئی۔ ایک نیا طبقہ بھی وجود میں آ گیا جو ذوق و ذہن کے لحاظ سے انگریز تھا۔ حقیقت میں یہ طبقہ انگریزی کا ”پرسونا“ تھا، خالصتاً انگریزی استعماری مقاصد کے لیے انگریز ہونے کی اداکاری کرتا تھا اور اس مشقت کے صلے میں انگریزی حکومت کے سیاسی، معاشی حاصلات میں اُس ادنا سطح پر شریک تھا، جو انگریز آقاؤں کے دل میں تمام ہندوستانیوں کے لیے تھی، مگر سوال یہ ہے کہ کیا انگریزی استعماریت نے زبان کی جس ساختی و ثقافتی قوت کا ادراک کیا تھا، اس کی مدد سے وہ ”مقامی سوچ“ پر ناقابل شکست استعماری گرفت رکھنے میں کام یاب ہوئی؟

اس ضمن میں پہلی بات یہ ہے کہ لسانی استعماریت، مقامی زبانوں سے مادی اور آئیڈیالوجیکل سطح پر جو فاصلہ اختیار کرتی ہے، اس کے نتیجے میں مقامی زبانوں میں احساسِ محرومی اور احساس شکست پیدا ہوتا اور پھر بڑھتا چلا جاتا ہے۔ لسانی استعماریت کی توقعات کے عین برعکس یہ احساسِ شکست و محرومی مقامی زبانوں سے وابستگی اور ان کے ذریعے اپنی ثقافتی شناخت استوار کرنے کے جذبے کو بڑھاوا دیتا ہے۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ لسانی استعماریت سے پہلے مقامی لوگوں میں زبان کے حوالے سے اپنی ثقافتی اور قومی شناخت پر اصرار موجود نہیں ہوتا۔ یہی ’لسانی ثقافتی قومی شناخت‘ کو محرومی و پسپائی کا دل خراش احساس لیے ہوتی ہے، لسانی استعماریت کو اس بساط پر فیصلہ کن کردار ادا کرنے سے باز رکھتی ہے جو مقامی سوچ کو مفلوج و معطّل کرنے کی غرض سے بچھائی جاتی ہے۔ کثیر لسانی معاشروں میں جب ”لسانی قومی شناخت“ پر اصرار بڑھ جاتا ہے تو علاحدگی پسندی اور آزادی کی تحریکیں بھی پیدا ہوتی ہیں اور ان کا ہدف خود لسانی استعماریت اور اس کے

مظاہر بھی بنتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ لسانی استعماریت زبان کی ثقافتی قوت کو بھی ابھارتی ہے اور اس کا ذریعہ "یورپی سائنسوں اور یورپی ادبیات" کی تدریس ہوتا ہے۔ ہر چند اس سے یہ باور کرانا مقصود ہوتا ہے کہ حقیقی علم اور بڑا ادب صرف انگریزی یا فرانسیسی میں ہے اور ان کے مقابلے میں تمام ایشیائی و افریقی زبانیں پس ماندہ و درماندہ ہیں۔

> اس زبان (انگریزی) نے فطرتِ انسانی اور حیاتِ انسانی کی متوازن اور شگفتہ ترجمانی کی ہے۔ اس زبان میں ہر تجرباتی علم کے بارے میں ایسی مکمل اور صحیح معلومات فراہم کی گئی ہیں جن کی مدد سے صحتِ عامہ کا تحفظ ہو سکتا ہے... اور فراستِ انسانی کو نئی نئی وسعتیں مل سکتی ہیں۔ انگریزی زبان سے جسے بھی واقفیت ہے، اسے اس وسیع فکری اثاثے تک ہمہ وقت رسائی حاصل ہے جسے روئے زمین کی دانش ور ترین قوموں نے باہم مل جل کر تخلیق کیا ہے۔[۲۱]

زبان کا یہ حد درجہ پرشکوہ، تفاخر آمیز اور بڑی حد تک نرگسیت پسندانہ تصور لسانی استعماریت کی بنیاد میں پتھر کا کام دیتا ہے اور نوآبادیاتی باشندے استعماری زبان کے اس تصور سے کبھی آزاد نہیں ہو سکتے اور بعض اوقات تو وہ استعماری زبان اور حقیقی علم اور بڑے ادب کو ایک سمجھنے کے منطقی مغالطے کا شکار بھی ہو جاتے ہیں۔ اس بات کو صدقِ دل سے اور پوری ذہنی دیانت داری سے ماننے لگتے ہیں کہ اگر حقیقی علم حاصل کرنا اور ترقی کرنا ہے تو صرف انگریزی پڑھنا ہوگی، اپنی زبانوں کو دریا برد کرنا ہوگا۔ ایک اور زاویے سے یہ مغالطہ انگریزی کی برتری کے ساتھ ہی اپنی زبان کی لازمی کمتری کے اس تصور کو پیدا کرتا ہے، جس کے وسیع ثقافتی مضمرات ہوتے ہیں۔ سرسید کی اس رائے میں یہی مغالطہ پوری شدت سے موجود ہے۔

> اگر ہم اپنی ترقی چاہتے ہیں تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنی مادری زبان تک کو بھول جائیں، تمام مشرقی علوم کو نسیاً منسیاً کر دیں، ہماری زبان یورپ کی اعلا زبانوں میں سے انگلش یا فرنچ ہو جائے، یورپ ہی کے ترقی یافتہ علوم دن رات ہمارے دست مال ہوں، ہمارے دماغ یورپین خیالات سے (بجز مذہب کے) لبریز ہوں، ہم اپنی قدر، اپنی عزت کی قدر خود آپ کرنی سیکھیں، ہم گورنمنٹ انگریزی کے ہمیشہ خیر خواہ رہیں اور اس کو اپنی محسن و مربی سمجھیں۔[۲۲]

لسانی استعماریت جب زبان کی ثقافتی قوت کو ابھارتی اور ریاستی و تعلیمی اداروں کے ذریعے اس کے عام بہاؤ کا اہتمام کرتی ہے تو گویا خودشکنی کا انتظام بھی کرتی ہے۔ اس کے پیشِ نظر یہ حقیقت نہیں ہوتی یا وہ اس حقیقت پر قابو پانے سے قاصر ہوتی ہے کہ زبان کی ثقافتی طاقت پر ناقابلِ شکست اجارہ محال ہے۔ علوم و ادبیات کے جس ذخیرے میں زبان کی ثقافتی طاقت مضمر ہوتی ہے، وہ ایک ایسے متن کی طرح ہوتا ہے جس کے اطراف کھلے (open-ended) ہوتے ہیں۔ یہ متن اپنے بنانے والے یا اس پر اجارے کا دعوا اور

کوشش کرنے والوں کے منشا کے برعکس، اپنے پڑھنے والوں سے معاملہ کرنے میں آزاد ہوتا ہے اور متعدد ایسے نتائج پیدا کرتا ہے، جن کی لسانی استعماریت میں پیش بندی نہیں کی جا سکتی۔

کوئی زبان بجائے خود استعماری نہیں ہوتی اور نہ اس میں موجود علوم و ادبیات کے رگ و ریشے میں استعماری منشا سرایت کیے ہوتا ہے۔ استعماریت زبان کی جوہری خصوصیت نہیں، اس کا مخصوص سیاسی استعمال ہے۔ یہی صورت علوم و ادبیات کی ہے: ان کی سیاسی استعماری تعبیرات کی جا سکتی اور ان تعبیرات کو سیاسی اور انتظامی قوت اور تعلیمی نصاب اور عمومی بحث مباحثے کے ذریعے ''نافذ'' کرنے کی کوششیں کی جا سکتی ہیں، مگر زبان اور اس کے علوم و ادبیات، ابجدی حروف نہیں کہ جنھیں قطعی مفہوم کی اٹل علامتوں کے طور پر ذہنوں میں راسخ کیا جا سکے۔ جس طرح زبان کی چند ابجدی علامتوں سے لاکھوں الفاظ بنائے جا سکتے اور ان الفاظ سے ماضی و حال کے بے انت واقعات اور تجربات اور مستقبل کے بے شمار امکانی وقوعات کا ابلاغ کیا جا سکتا ہے، اسی طرح علوم و ادبیات میں ظاہر ہونے والے خیالات و نظریات بھی کسی ایک سیاق اور واحد تناظر میں مقید نہیں رہ سکتے۔ زبان کا استعماری استعمال اسے اور اس کے علوم و ادبیات کو واحد سیاق کا پابند بنانے کی کوشش ضرور کرتا ہے۔ یہ کوشش دوسری زبانوں سے سماجی فاصلہ قائم کرنے اور انھیں انتظامی، تعلیمی اور تجارتی معاملات میں پس ماندہ رکھنے میں کام یاب ہوتی ہے، مگر استعماری زبان بہرحال ایک نئی زبان ہوتی ہے اور ہر نئی زبان علم کو بڑھاتی، فہم کی قلم رو کو وسیع کرتی، علاحدگی کی سرحدوں کو سکیڑتی ہے۔ (نئی زبان سے) ہمارے وژن کے آگے نئی دنیا طلوع ہوتی ہے، غیر متوقع شکوہ کی دنیا جس کے امتیازات بعض اوقات ہمارے امتیازات کی طرح اور بعض اوقات ہمارے لیے بالکل نئے ہوتے ہیں۔[۲۳] انگریزی کے بہ طور نئی زبان کے ان حاصلات پہ برطانوی آبادکاروں کی نظر نہیں تھی۔ ان کی نظر تو اس بات پر تھی کہ وہ لسانی تنوع کے حامل ملک ہندوستان میں واحد زبان نافذ کر کے ایک ایسی لسانی وحدت حاصل کر لیں گے، جس کے ذریعے وہ ہندوستان کی تمام لسانی وحدتوں سے ابلاغی رابطے کو ممکن بنالیں گے اور سیاسی مفادات حاصل کرتے رہیں گے۔ یہ اسی قسم کی کوشش تھی جو پورے ہندوستان کو عیسائی ملک میں تبدیل کرنے کے لیے کبھی براہِ راست اور کبھی بالواسطہ کی گئی تھی۔ اسی طرح برطانوی استعمار کے پیش نظر یہ مقصد بھی تھا کہ انگریزی کو ''برطانیہ عظمیٰ'' کی علامت بنا کر وہ ہندوستانیوں کے دلوں میں عظمت و برتری کا وہ نقش بٹھانے میں کام یاب ہوں گے جو مغل مسلمانوں کی تہذیبی عظمت کو مٹا ڈالے گا۔ ۱۸۳۵ء میں جب عدالتوں میں فارسی کو انگریزی سے بے دخل کیا گیا اور انگریزی کو ذریعۂ تعلیم بنایا گیا تو اسی مقصد کے حصول کی طرف ٹھوس قدم اٹھایا گیا۔ ہر چند مسلم

اثر انداز اور کچھ مذہبی حلقوں نے اس کے خلاف ردّعمل ظاہر کیا اور اس ردِعمل میں زیادہ تر ان اندیشوں کو بنیاد بنایا گیا جو انگریزی کے ذریعے عیسائی مذہب کی تبلیغ ونفوذ کے سلسلے میں عام ہو رہے تھے، وگرنہ انگریزی کو نئی زبان کے طور پر بھی پڑھا گیا۔ شاید یہی وجہ ہے کہ میکالے کے ''کالے انگریزوں'' کو چھوڑ کر، آگے چل کر جن لوگوں نے برصغیر میں جدیدیت اور آزادیِ فکر کی تحریکیں چلائیں اور ان تحریکوں نے خود برطانوی حکومت اور مغربی تہذیب پر تنقید کو شعار بنایا، وہ انگریزی کے حامی یا انگریزی نظامِ تعلیم کے فیض یافتہ تھے۔ ان میں سرسید، راجہ رام موہن رائے اور دہلی کالج کے مورخ ذکاء اللہ، شاعر الطاف حسین حالی اور ناول نگار نذیر احمد[24] اور جناح، گاندھی، نہرو، محمد علی (جوہر) شامل[25] ہیں۔ تاہم یہ بات پیش نظر رہے کہ نوآبادیاتی عہد کے ابتدائی مرحلے میں، جب انحراف و بغاوت کے جذبات کم ہوتے یا غیر واضح ہوتے ہیں، انگریزی کے حامی انگریزی کی استعماریت کا کم یا زیادہ اور شعوری یا غیر شعوری طور پر حصّہ ہوتے ہیں، مگر نوآبادیاتی عہد کے اگلے مراحل میں، جب بغاوت کے جذبات مکمل آزادی کے تصوّر میں ڈھلنے لگتے ہیں تو انگریزی کی استعماریت بھی معرضِ خطر میں پڑنے لگتی ہے۔ لہٰذا ہم سرسیّد سے اس طرزِ عمل کی توقع نہیں کر سکتے جس کے حامل، محمد علی جوہر ہوتے ہیں۔

لسانی استعماریت کے طے شدہ مقاصد اس صورت میں حاصل ہو سکتے تھے، اگر انگریزی پڑھنے والے اپنی زبانوں سے مطلق اور مکمل ذہنی، جذباتی اور ثقافتی علاحدگی حاصل کر لیتے، نیز اپنی ثقافتی و سیاسی صورتِ حال سے بیگانۂ محض ہو جاتے۔ چوں کہ یہ دونوں صورتیں ناممکن ہیں، اس لیے ''انگریزی علم'' کے ذریعے اپنی ثقافتی و سیاسی صورتِ حال کی تفہیم و تجزیے کا آغاز ہوا۔ یہ ایک پیچیدہ، تہ دار اور کثیر الجہات عمل تھا۔ کہیں ''انگریزی علم'' کے انجذاب سے اپنی صورتِ حال کی وہ تفہیم کی گئی، جو اپنی صورتِ حال کو مسخ کرنے کے مترادف تھی؛ کہیں انگریزی علم کے جداگانہ سیاق کا لحاظ رکھتے ہوئے اپنی صورتِ حال کا تجزیہ کیا گیا اور کہیں 'انگریزی علم' کو یک سر غیر متعلق قرار دے کر اس کے خلاف بغاوت کی گئی۔

قصہ مختصر لسانی استعماریت بالآخر ایک کثیر سمتی صورتِ حال کو جنم دیتی ہے۔ نوآبادیاتی ممالک سیاسی آزادی حاصل کرنے کے باوجود اس صورتِ حال اور اس کے مضمرات سے پوری طرح نجات حاصل نہیں کر سکتے۔ صورتِ حال اس مفہوم میں کثیر سمتی ہوتی ہے کہ یہ کئی طرح کے لسانی اور ثقافتی رویوں کی محرک ہوتی ہے۔ یہ رویے اکثر باہم متضاد ہوتے ہیں اور ان کی وجہ سے ایک سے زیادہ ثقافتی شناختوں کے امکانات پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً لسانی استعماریت میں مقتدر طبقے کی زبان کو جو ساختی و ثقافتی برتری دی جاتی ہے، وہ مقامی

لوگوں کی ایک جماعت کو ''غیر مقامی و غیر ارضی شناخت'' قائم کرنے کی تحریک دیتی ہے۔ یہ جماعت مقامی زبان کو محدود و پس ماندہ قرار دیتی اور اس سے اوپر اٹھنے کی کوشش کرتی ہے۔ یہ کوشش ایک آفاقی شناخت پر اصرار سے عبارت ہوتی ہے۔ مقتدر طبقے کی زبان آفاقی تسلیم کر لی جاتی ہے۔ واضح رہے کہ استعمار کا اپنی زبان کو آفاقی قرار دینا اور محکوم افراد کا اسے آفاقی تسلیم کر لینا — دو الگ الگ معاملے ہیں۔ استعمار عام طور پر اپنی زبان کو تاریخی و اقتداری مفہوم میں آفاقی ٹھہراتا ہے: اس کی زبان اس کی دنیا بھر میں پھیلی ہوئی نوآبادیوں میں رائج ہونے کی تاریخ رکھتی اور نوآبادیوں کی زبانوں پہ اقتداری برتری کی حامل ہوتی ہے، مگر جب مقامی افراد انگریزی، فرانسیسی یا ہسپانوی کو آفاقی زبان تسلیم کرتے ہیں تو یہ ایک خالص تنقیدی فیصلہ نہیں ہوتا؛ یہ اس لسانی حکمت عملی کا لازمی سماجی نتیجہ ہوتا ہے جو ایک زبان کو دوسری زبانوں کی قیمت پہ اقتداری حیثیت دینے سے عبارت ہوتی ہے۔ بہرکیف مذکورہ جماعت جس ثقافتی شناخت کا دعوا کرتی ہے، وہ اصلاً ایک عقلی نقطۂ نظر ہے؛ وہ تجربے اور واردات سے تہی ہے؛ دلیل، منطق سے عبارت ہے۔ اس میں عصبیت نام کو نہیں ہوتی، ایک سرد قسم کی غیر جانب داری اور گرم جوشی اور حدت سے محروم رواداری ہوتی ہے۔ تاہم اس میں غیر معمولی لچک ہوتی ہے۔ اسے اپنی کسی ایک تعبیر پر اصرار نہیں ہوتا۔ یہ شناخت عقلی طور پر تسلیم کرتی ہے کہ زمین اس کی بنیاد ہے، مگر کسی ایک خطۂ زمین سے اس کی جذباتی وابستگی نہیں ہوتی۔

آفاقی ثقافتی شناخت کے حامل گروہ کے بالکل برعکس ارضی ثقافتی شناخت کی حامل ایک جماعت پیدا ہوتی ہے۔ سب سے اہم اور دلچسپ بات یہ ہے کہ لسانی استعماریت سے پہلے یہ جماعت فعال طور پر موجود نہیں ہوتی، بالقوہ ضرور موجود ہوتی ہے۔ دراصل لسانی استعماریت ہی لسانی شناختوں کا تصوّر عام کرتی اور انھیں ایک دوسرے کے مقابل لاتی ہے۔ ارضی ثقافتی شناخت پر اصرار کا مطلب اپنی زبان اور ثقافت کا احیا ہے۔ اس میں ماضی کا رومانوی اور غیر تنقیدی تصوّر ہوتا ہے جو معاصر عہد کی حقیقتوں سے لاتعلق ہوتا ہے۔ یہی اس شناخت کی خصوصیت اور یہی اس کا دبدھا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ یہ الفاظ برنارڈ ایس کوہن (Bernard S. Cohn) کے ہیں۔

"... the world was knowable through the senses which could record the experience of a natural world. This world was generally believed to be divinely created, knowable in an empirical fashion, and constitutive of the sciences through which would be revealed the laws of nature that governed the world and all that was in it."

[*Colonialism and its Forms of Knowledge*، (پرنسٹن یونیورسٹی پریس، نیو جرسی، ۱۹۹۶ء، [۱۹۲۸ء]) ص: ۴]

۲۔ "Another terrible inconvenience that I suffered want of interpreter. For the Brokers here will not speak but what shall please; yea they would alter the king's letter."

[ایضاً، ص: ۱۷]

۳۔ جان گل کرسٹ، دیباچہ *A Dictionary of English and Hindostanee*، (کلکتہ، ۱۷۹۰ء) ص: ۷۔

۴۔ اصل عبارت یہ ہے:

"When one sees the great number of divinities before which the human race has, for centuries, lived trembling and prostrate, arise from hieroglyphic writings, one become frightened by the power of symbols."

[بحوالہ: رے منڈ شواب، *The Oriental Renaissance*، (کولمبیا یونیورسٹی، نیو یارک، ۱۹۸۴ء) ص: ۱۶۲]

۵۔ دیکھیے: ساں بیو، Sainte-Beuve: Selected Essays، (مرتبہ: فرانسس سٹگ ملر، نوربرٹ گٹرمین) (لوی اینڈ برائیڈون، لندن، ۱۹۶۵ء) کا مضمون، کلاسیک کیا ہے؟ ص: ۱ تا ۱۳۔

۶۔ رے منڈ شواب، متذکرہ بالا، ص: ۵۴۔

۷۔ میکس مولر، *Lectures on the Science of Language* (لانگ مین، گرین، لانگ مین، رابرٹس، لندن، ۱۸۶۱ء) ص: ۳۱۴۔

۸۔ گریرسن (G. A Grierson) کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"The languages had to be arranged in some order or other, and this necessitated grouping, and grouping necessitated the adoption of theories as to relationships."

[*Linguistic Survey of India*، جلد اوّل (اکیوریٹ پرنٹرز، لاہور) ص: ۲۱ تا ۲۲]

۹۔ کوہن (Bernard S. Cohn) کا متعلقہ اقتباس یہ ہے۔

"... that the production of these texts and others that followed them began the establishment of discursive formation, defined an epistemological space, created a discourse (Orientalism), and the effect of converting Indian forms of knowledge into European objects."

[برنارڈ ایس کوہن، متذکرہ بالا، ص: ۲۱]

۱۰۔ جارج اے گریرسن، متذکرہ بالا، ص: ۲۔

۱۱۔ گل کرسٹ کا متعلقہ اقتباس درج ذیل ہے:

"... I cautiously examine, collate, and correct every paragraph, until we are mutually satisfied of having obtained a true translation; the fidelity of which is now subjected to a new ordeal. I reverse it literally into English, in the very order of the Hindoostanee version, and, if like the proof of division by multiplication, it stands this last test, I am satisfied and feel no repugnance to sign it as a faithful image of the original document."

[*The Anti-Jargonist* (کلکتہ، ۱۸۰۰ء) ص: ۲۴۷]

۱۲۔ "Europeans of the seventeenth Century lived in a world of signs and correspondences.

whereas Indians lived in a world of substances."

[برنارڈ ایس کوہن، متذکرہ بالا، ص: ۱۸]

۱۳۔ "The imperial imagination was assisted by cultural memories of the ways in which the European vernaculars had derived their modernized form through direct translations of Greek and Latin."

[وینا نریگل، Language Politics, Elites, and the Public Sphere، (پرمانٹ بلیک، نئی دہلی، ۲۰۰۱ء) ص: ۴۳]

۱۴۔ "Can there be any doubt that the white man must, and will, impose his superior civilization on the coloured races?"

[بحوالہ: رابرٹ فلپسن، Linguistic Imperialism، (اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، نئی دہلی، ۱۹۹۲ء) ص: ۴۵]

۱۵۔ http://www.boondocksnet.com/ai/(Jan.11-04)

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ رابرٹ فلپسن، متذکرہ بالا، ص: ۱۱۱۔

۱۸۔ رابرٹ فلپسن (Robert Phillipson) کا متعلقہ اقتباس دیکھیے:

"... the dominance of English is asserted and maintained by the establishment and continuous reconstruction of structural and cultural inequalities between English and other languages .... Structural refers broadly to material properties (for example, institutions, financial allocation) and cultural to immaterial or ideological properties (for example, attitudes, pedagogic principles)."

[رابرٹ فلپسن، متذکرہ بالا، ص: ۴۷]

۱۹۔ ٹی بی میکالے، ”مقالہ میکالے“ (ترجمہ: سید شبیر بخاری) مشمولہ، میکالے اور برصغیر کا نظامِ تعلیم (آئینۂ ادب، لاہور، ۱۹۸۶ء) ص: ۳۱۔

۲۰۔ بحوالہ: ڈاکٹر طارق رحمان، پاکستان میں اردو انگریزی تنازع، (مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۹۶ء) ص: ۲۳۔

۲۱۔ ٹی بی میکالے، متذکرہ بالا، ص: ۳۲۔

۲۲۔ سرسید احمد خاں، مقالات سرسید، جلد ۱۵، (مرتبہ: شیخ اسماعیل پانی پتی) (مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۳ء) ص: ۷۷۔

۲۳۔ یہ خیالات کے کے عزیز کے ہیں۔ ان کے الفاظ دیکھیے:

"With a new language knowledge increases, the realms of understanding expand, the narrow confines of isolation recede, a new world arises before our vision, a world of unsuspected grandeur whose landmarks are sometimes like our own and sometimes like nothing that we have known."

[The British Imperialism، (سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۷ء، [۱۹۷۶ء]) ص: ۲۳۳]

۲۴۔ عزیز احمد، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، (ترجمہ: ڈاکٹر جمیل جالبی) (طبع سوم) (ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۲۰۰۶ء) ص: ۲۵۔

۲۵۔ کے کے عزیز، متذکرہ بالا، ص: ۲۳۔

ولیم جونز: ایشیا بطور تحریری زبان

برطانوی و فرانسیسی استعماری ذہن کی تشکیل میں رومی امپائر کے دو اہم اصولوں: نظم و ضبط اور انجذاب نے حصہ لیا تھا۔ فرانس نے اپنی نوآبادیوں میں دونوں اصولوں کو، جب کہ برطانیہ نے بعض تاریخی اور نسلی وجوہ سے فقط نظم و ضبط کو اختیار کیا۔ چنانچہ برطانوی نوآبادیاتی پالیسی میں، نوآبادیاتی ممالک کا سب سے اہم مسئلہ کسی مرکزی آئین کی عدم موجودگی یا مطلق العنانیت قرار دیا گیا، جس کا لازمی نتیجہ انتشار و بدامنی تصور کیا گیا۔ برطانوی آبادکار اور ابتدائی مستشرقین اسے اپنی سب سے اہم ''خدمت'' اور ''عطا'' قرار دیتے اور اس کا فخر آمیز، برملا اعلان کرتے رہے کہ انھوں نے ہندوستان کو امن، تنظیم اور آئین دیا۔

ایسٹ انڈیا کمپنی کو ابتدا ہی سے قانون سازی کے اختیارات دیے گئے اور انھی کے تحت کمپنی نے ہندوستانی مقبوضات میں اپنی عدالتیں قائم کیں۔ ''سترھویں صدی کے آخری نصف حصے میں کمپنی کی عدالتیں دیوانی اور فوجداری دونوں قسم کے مقدمات بمبئی اور مدراس میں سماعت کرنے لگیں''۔[۱] چوں کہ مقدمات میں زیادہ تر ہندوستانی (مسلمان اور ہندو) ہی ماخوذ ہوتے تھے، اس لیے عدالتی قوانین کا تعین نہایت نازک مسئلہ تھا۔ گورنر جنرل وارن ہیسٹنگز (۱۷۷۳ء تا ۱۷۸۵ء) نے انگریزی عدالتی نظام میں نئی اصلاحات کیں اور فیصلہ کیا کہ ''ہندوستانیوں پر حکمرانی، ہندوستانی اصولوں کے ذریعے، بالخصوص قانون کے تعلق میں، کی جانی چاہیے''۔[۲] یعنی ہندوؤں اور مسلمانوں کے مقدمات کا فیصلہ ان کے مذہبی قوانین کی روشنی میں کیا جائے۔ ہر چند اس فیصلے میں مغلیہ نظامِ عدل کی پیروی کی گئی تھی اور بہ ظاہر ایک سادہ منصفانہ انداز اپنایا گیا تھا، مگر یہی فیصلہ اس ثقافتی منصوبے کی بنیاد بنا، جس میں زبان کے ذریعے ہندوستانی ذہن و ثقافت پر گرفت حاصل کرنا ایک اہم مقصد تھا۔ اس فیصلے کے بعض سیاسی پہلو تو بالکل واضح تھے۔ ایک یہ کہ ہندوستانیوں میں یہ احساس پیدا کرنا کہ کمپنی ان کے مذہبی قوانین کا احترام ہی نہیں کرتی، ان کی محافظ بھی ہے۔ اس احساس کی شدید سیاسی ضرورت اس تناظر میں خاص طور پر تھی کہ کمپنی نے ہندوستان پر قبضہ کیا تھا اور مذہباً عیسائی تھی (بعد کے واقعات سے ثابت ہوا کہ ہندوستانیوں اور خصوصاً مسلمانوں کو برطانوی پالیسیوں سے سب سے بڑا اندیشہ ان کی عیسائیت نوازی کے سلسلے میں رہا۔) دوسرا سیاسی پہلو یہ تھا کہ مقامی طور طریقوں کے ذریعے

ہندوستانیوں پر زیادہ مضبوط گرفت رکھی جا سکتی تھی۔

اٹھارویں صدی کے نصف آخر میں ہندوستانی اصولوں یا مقامی طور طریقوں سے مراد وہ سارا مذہبی، ادبی، علمی، ثقافتی سرمایہ تھا جو ہندوستان کی کلاسیکی زبانوں: سنسکرت، فارسی اور عربی میں موجود تھا۔ کمپنی کے انگریز افسران جو اوکسفرڈ اور کیمبرج سے کلاسیکی یونانی و لاطینی ادبیات میں دست گاہ حاصل کر کے آتے تھے، اچھی طرح جانتے تھے کہ ہندوستان کی کلاسیکی زبانیں طبقۂ اشراف کی زبانیں تھیں۔ فارسی مغل دربار کی سرکاری زبان تھی؛ عربی مذہبی زبان تھی اور اسلامی مدارس میں عام تھی۔ سنسکرت ان ہندو پنڈتوں کی زبان تھی جنھیں عام ہندوؤں پر مذہبی و معاشرتی برتری حاصل تھی۔ عوام دیسی زبانیں بولتے تھے، جن میں ہندوستانی یعنی اردو لنگوا فرینکا تھی۔ دوسرے لفظوں میں انگریزوں کی آمد سے پہلے ہی کثیر اللسانی ہندوستانی معاشرے میں لسانی درجہ بندی موجود تھی اور اسی کی بنیاد پر سماجی طبقاتی تفریق بھی وجود میں آ گئی تھی۔ انگریزوں نے اس تفریق کا علم حاصل کیا، اس کا سیاسی استعمال کیا اور سیاسی ضرورت کے تحت اسے بڑھایا۔

اٹھارویں صدی کی برطانوی نوآبادیاتی حکمتِ عملی، ہندوستان کے سیاسی اور سماجی طبقۂ اشراف پر مرکوز تھی۔ اسی کے تحت ہیسٹنگز نے کلکتہ میں مسلمانوں کے لیے اور لارڈ منٹو نے کلکتہ اور بنارس میں ہندوؤں کے لیے تعلیمی ادارے کھولے۔ ''ان اداروں کا واضح مقصد مسلمان مولویوں اور ہندو پنڈتوں کی وفاداریوں کا حصول تھا''۔[۴] مگر بعض چھپے ہوئے مقاصد بھی تھے: مذہبی و سماجی تفریق کو بڑھانا اور مسلمان مولویوں اور ہندو پنڈتوں کے ذریعے ان کے مذہبی و علمی متون تک رسائی حاصل کرنا۔ اصل یہ ہے کہ ان اداروں کے قیام کا مقصد وارن ہیسٹنگز کی ان عدالتی اصلاحات سے پوری طرح ہم آہنگ تھا جن کے رُو بہ عمل آنے کے لیے ہندوستان کی کلاسیکی زبانوں کا علم ناگزیر تھا۔

۱۷۷۰ء کی دہائی میں ہندوستان کی نوآبادیاتی صورتِ حال اَن دیکھے پانیوں میں سفر پیما اس مہم جو بحری جہاز سے مشابہ تھی جسے کسی واضح سمت اور لنگر کی فوری ضرورت تھی۔ سر ولیم جونز نے ۱۷۷۱ء میں گرامر آف دی پرشین لینگوئج لکھی اور اس کے دیباچے میں جب یہ بات زور دے کر لکھی کہ ''نوآبادیاتی ہندوستان میں فارسی کا اہم کردار ہے اور یہ یورپ کے لیے ناقابلِ یقین دولت کا سرچشمہ بنی رہے گی''[۵] تو گویا ڈگمگاتی نوآبادیاتی صورتِ حال کو لنگر مہیا کر دیا۔ ۱۸۲۸ء تک گرامر کے نو انگریزی اڈیشن نکلے، جنھیں، ظاہر ہے، سب سے زیادہ کمپنی کے یورپی ملازمین ہی نے پڑھا۔ انھیں مغل حکمرانوں کی مراسلت، فرامین، معاہدوں اور دیگر تجارتی دستاویزات پڑھنے میں دقّت ہوتی تھی، جن کی زبان فارسی تھی۔

نیز جب بنگال کی عدالتوں میں مسلم قوانین کا نفاذ ہوا تو تب بھی فارسی (اور عربی) کے راست علم کی اشد ضرورت کا احساس ہوا۔

سر ولیم جونز کا فارسی کو یورپ کے لیے ناقابلِ یقین دولت کا سرچشمہ، قرار دینا دراصل زبان کی اُس ثقافتی طاقت کی دریافت کی طرف پہلا ٹھوس قدم تھا، جسے سیاسی فائدے، سماجی تبدیلی اور اجارے کے لیے استعمال کیا جا سکتا تھا اور اصطلاحاً اطلاقی لسانیات کی بنیاد تھا۔ جونز کا اختراع پسند ذہن "اپنے عہد کے مسائل" کا حل زبان میں تلاش کرنے کی طرف مائل تھا۔ اُس نے عہد کا تصور برطانوی امپیریل ازم کے طور پر کیا اور اس کے مسائل سے اس کی مراد نوآبادیاتی مسائل تھے۔ گارلینڈ کینن نے لکھا ہے:

> جونز کلکتہ کی جانب طویل سفر کے دوران میں زبان سے متعلق اور دوسری تحقیق اور ان کے اس نوآبادیاتی صورتِ حال پر اطلاق کے بارے میں غور کرتا رہا، جو وسیع جغرافیائی خطے پر محیط تھی اور جس کے بارے میں علمی دنیا کم جانتی تھی[۶]۔

جونز جب ۲۵ ستمبر ۱۷۸۳ء کو کلکتہ پہنچا اور سپریم کورٹ کے جج کا منصب سنبھالا تو اُسے اپنے لسانی اور دوسرے تحقیقی منصوبوں کو شروع کرنے اور عمل میں لانے میں کسی مشکل کا سامنا نہیں تھا۔ بنگال کی انگریزی عدالتیں پہلے ہی مسلم اور ہندو قوانین کے تحت مقدمات فیصل کرنے کا طریقہ اختیار کر چکی تھیں، جس کے لیے ہندوستانی کلاسیکی زبانوں کی تحقیق و تحصیل ناگزیر تھی اور اس ضمن میں چارلس وکنز (۱۷۷۰ء)، نتھینیل براسی ہالہیڈ (۱۷۷۲ء) اور جوناتھن ڈنکن (۱۷۷۲ء) کچھ بنیادی کام کر چکے تھے۔ تاہم جونز کے انتہائی فعّال اور پُرعزم تحقیقی ذہن کی وسعت کے لیے لسانی تحقیق کا وہ دائرہ ناکافی تھا، جسے انگریزی عدالتوں نے اپنی ناگزیر ضرورتوں کے تحت کھینچا تھا۔ دوسرے لفظوں میں اُس نے اپنے عہد کے مسائل کا تصور اپنے منصبی فرائض سے کہیں آگے جا کر کیا۔ چنانچہ ابھی تین ماہ بھی نہ گزرے تھے کہ اُس نے ۱۵ جنوری ۱۷۸۴ء کو ایشیاٹک سوسائٹی کا ڈول ڈال دیا۔ ہندوستان میں نئے سال کا آغاز، استشراق کے نئے عہد کا پیش خیمہ بنا۔

ایشیاٹک سوسائٹی کی تخلیق کے پس منظر میں کہیں رائل سوسائٹی کا تصوّر ضرور موجود تھا۔ کم از کم اس حد تک ضرور کہ ایشیا (جسے جونز پانچ ملکوں: ہندوستان، چین، ایران، جاپان اور تاتار پر مشتمل قرار دیتا ہے اور ہندوستان کو مرکز میں رکھتا ہے) کے آدمی اور فطرت سے متعلق ہمہ قسم کے علم پر رائل سوسائٹی کی طرز پر تحقیق کرنا۔ جونز نے ۲۴ فروری ۱۷۸۴ء کو ایشیاٹک سوسائٹی کے افتتاح کے موقع پر اپنے پہلے مخاطبے (Discourse) میں سوسائٹی کی تحقیقات کے مقاصد اور طریقِ کار کی وضاحت میں کہا:

> انسانی علم کا سامان دراصل تجربہ ہے۔ یادداشت، استدلال اور تخیل یعنی ان تینوں صلاحیتوں کے مطابق [illegible] کے ذریعے یا غور و فکر کی مدد سے حاصل ہونے والے خیالات کو ترتیب دینے اور یکجا [illegible] کرنے، جوڑنے اور سوچ پیدا کرنے میں تمام استدلال ہوتا، دیکھتے ہیں اور اسی سے علم کی تینوں [illegible] سائنس اور آرٹ وجود میں آتی ہیں۔

یہ انسانی ذہن کی تین اہم صلاحیتوں کی مناسبت سے علوم کی گروہی تقسیم کا وہی یورپی تصور تھا جو رائل سوسائٹی اور یونیورسٹیوں کے ذریعے 'ادارہ جاتی' شکل اختیار کر رہا تھا اور جسے فلسفے کی روشن خیالی کی تحریک کی حمایت حاصل تھی۔ اس کے نتیجے میں تمام انسانی فکری و تخلیقی معاملات کی ایک ایسی منظم، اجتماعی تشکیل ہو رہی تھی جس کے اصولوں اور طریق کار پر اتفاق موجود ہو، انھیں آفاقی اصولوں کا درجہ حاصل ہو۔ ایشیاٹک سوسائٹی نے ہندوستان میں منظم، ادارہ جاتی تحقیق کی بنیاد رکھی۔ اس نوع کی تحقیق کی ضرورت کا احساس ہندوستان سے متعلق ان یورپی سفرناموں نے دلایا تھا جن میں افسانوی اور نیم اساطیری قصوں کی بھرمار تھی اور نوآبادیاتی عہد میں جن کے فرضی ہونے اور حقیقی ہندوستانی صورت حال سے معاملہ کرنے میں رکاوٹ بننے کا کڑا احساس قدم قدم پر ہوتا تھا۔ نوآبادیاتی مقاصد کے لیے ہندوستان کا وہ حقیقی علم درکار تھا جسے ہندوستانی آدمی نے پیدا یا اختیار کیا تھا، جو ہندوستانی مظاہر فطرت سے متعلق تھا اور جس کا گہرا اور فیصلہ کن عمل دخل یہاں کے لوگوں کی زندگیوں میں تھا۔ عدالتی ضرورتوں کے تحت مستند مسلم اور ہندو قوانین کی ''تدوین'' اسی جانب ایک قدم تھا۔

ہندوستان کی کلاسیکی زبانیں اور مستند مسلم و ہندو قوانین کی تدوین ایک ہی سوال کے دو رخ تھے۔ یہ قوانین، عربی، فارسی اور سنسکرت میں موجود تھے۔ روشن خیالی کی عقلیت پسندی اور ثبوتیت کا پروردہ یورپی ذہن جو طبعی اور سماجی مظہر میں امتیاز کا قائل نہیں تھا اور تشکیک پسند تھا، نہ مولویوں اور پنڈتوں پر بھروسا کرتا تھا، نہ ان کی تعبیرات پر اور نہ دیسی زبانوں میں لکھے گئے متون پر۔ ان کی تشکیک کے پس منظر میں کہیں رومی امپائر کی اس ثقافتی حکمتِ عملی کا سایہ بھی جھلملا رہا تھا جس کے مطابق رومیوں نے یونان کو فتح کرنے کے باوجود یونان کے کلاسیک اور ثقافت کا علم حاصل کیا تھا، صرف اس فرق کے ساتھ کہ رومیوں کو اپنی سیاسی طاقت پر جس قدر تفاخر تھا، اپنی ثقافتی کم مائیگی کا اسی قدر قلق تھا اور اسی کے مداوے کے طور پر انھوں نے یونان کی ثقافتی عظمت کے آگے سر جھکا دیا تھا، مگر انگریزوں کو اپنی سیاسی و ثقافتی برتری کا برابر احساس تھا۔ وہ ہندوستانی کلاسیکی زبانوں اور ان کے متون کے مطالعے کے دوران میں اس احساس سے کبھی دست بردار نہیں ہوئے — چوں کہ ان کی تشکیک پسندی کی بنیاد بہ یک وقت علمی اور سیاسی تھی، اس لیے وہ نہ تو ثانوی ماخذ پر

بھروسا کرتے تھے نہ مقامی مولویوں اور پنڈتوں پر۔ مستشرقین کے لیے دونوں یکساں ثانوی اہمیت رکھتے تھے۔ انھیں اگر شک نہیں تھا تو اس بات پر کہ کلاسیکی ہندوستان کی ''اصل'' موجود ہے، جس پر معاصر عہد کے مفسروں کی تعبیرات کی گرد پڑی ہے، مگر وہ اس گرد کو ہٹانے اور ''اصل'' تک رسائی کے علمی ذرائع سے مالا مال ہیں۔ اس یقین نے انھیں کلاسیکی ہندوستان کو ایک متن کے طور پر دیکھنے کی تحریک دی۔ ماضی بعید کا متن، جسے چند صدیوں پہلے کے بہترین اذہان نے تخلیق کیا مگر متن ہونے کے ناطے وہ شخصی عناصر نہیں رکھتا۔ ایشیاٹک سوسائٹی سے وابستہ مستشرقین قدیم کلاسیکی ہندوستانی متون کی عظمت کے قائل تھے اور ان میں سر ولیم جونز پیش پیش تھے۔ اُس نے ۲ فروری ۱۷۸۶ء کے ایشیاٹک سوسائٹی کے تیسرے مخاطبے میں واشگاف انداز میں کہا کہ ''کسی پہلے زمانے میں وہ (ہندو)، متون اور حرب میں عظیم، حکومت میں خوش، آئین سازی میں دانا اور مختلف علوم میں ممتاز تھے''۔[۸] بعد میں جب لارڈ میکالے نے اسی عہد کی تضحیک کی اور متکبرانہ انداز میں کہا کہ ایک اچھی یورپی لائبریری کا ایک شیلف پورے مشرقی علمی سرمائے پر بھاری ہے تو اس کی وجہ محض مشرق سے ''ایک کولونائزر'' کی عمومی حقارت نہیں تھی اور نہ محض انگلستان کے انگریزی پسندوں اور مستشرقین کی باہمی رقابت تھی بلکہ اس علمیاتی طریق کار کا فرق بھی ایک اہم وجہ تھا، جسے ہندوستان کے سلسلے میں اختیار کیا گیا اور اس کے مطابق جونز نے ہندوستان کو ''متن'' کے طور پر اور میکالے نے ''صورت حال'' کے طور پر دیکھا تھا، وگرنہ دونوں ہندوستان کے علم کو نوآبادیاتی طاقت میں بدلنا چاہتے تھے اور دونوں کے یہاں ہندوستان کے انحطاط کا گہرا تصور موجود تھا، بس اس فرق کے ساتھ کہ میکالے مشرق کی پوری تاریخ کو زوال کی کہانی قرار دیتا تھا اور جونز معاصر عہد کے مشرق کو۔ نوآبادیاتی سیاق میں اس زوال کے حقیقی یا فرضی ہونے کا معاملہ اہم نہیں تھا؛ اہم بات یہ تھی کہ زوال ''باور'' کر کے مشرق کو تہذیب سکھانے کے نوآبادیاتی ایجنڈے کا جواز پیدا کیا جا سکتا تھا۔ چوں کہ ولیم جونز نے اٹھارویں صدی کے، معاصر ہندوستان کو انحطاط پذیر سمجھا، اس لیے اسے مہذّب بنانے کا وہی لائحہ عمل پیش کیا، جسے وارن ہیسٹنگز کے زمانے میں، ہندوستان پر ہندوستانی طریقوں سے حکومت، کے نام سے رائج کیا گیا تھا۔ جونز کے نزدیک مشرق کی اصل کی بازیافت کے ذریعے مشرق کے انحطاط کا خاتمہ کیا جا سکتا تھا۔ گارلینڈ کینن نے اسی جانب اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جونز اور دیگر مستشرقین نے نوآبادیاتی صورتِ حال کو ہندوستانی لوگوں کی مدد کے لیے استعمال کیا اور اس طرح بدی کے ایک حصے کو خیر اور علم کے اضافے میں بدل دیا۔[۹] مگر ظاہر ہے یہ مدد آبادکار کی اس ''پوزیشن'' سے کی گئی جو اُسے اتھارٹی اور استناد دیتی تھی اور جسے کینن بدی قرار دے رہا ہے— دوسری طرف لارڈ

میکالے کے عہد میں "ہندوستان پر یورپی طریقے سے حکومت" کا نظریہ جڑ پکڑ رہا تھا اور "ہندوستان پر ہندوستانی طریقوں سے حکومت" کی پالیسی پر سخت نفرین بھیج رہا تھا، اس لیے میکالے پوری ہندوستانی تاریخ کے زوال کا خاتمہ اس یورپی نظامِ تعلیم میں دیکھتا تھا، جس میں انگریزی کو مرکزیت حاصل تھی۔

ولیم جونز نے ایشیاٹک سوسائٹی کے پلیٹ فارم سے ماضی بعید کے ہندوستان کے "آدمی اور فطرت" کے پیدا کردہ اور ان سے متعلق اس علم کی تحقیق کو مطمحِ نظر بنایا جو یورپی مفہوم میں 'تاریخ، سائنس اور آرٹ' میں منقسم تھا۔ جونز کا مطمحِ نظر وسیع اور عظیم الشان تھا، بالکل ایک امپائر کے تصور کی طرح۔ وہ سوسائٹی کے ذریعے ماضی بعید کے ہندوستان سے متعلق علم کی امپائر تشکیل دینے کا وہی عزم رکھتا تھا جو برطانوی و فرانسیسی آبادکاروں کے دلوں میں تھا۔ اس کا یہ عزم اس کے دسویں مخاطبے (۲۵ فروری ۱۷۹۳ء) میں پوری وضاحت سے ظاہر ہوا ہے۔ اس خطبے میں وہ سوسائٹی کی تحقیقات کی افادیت کو غیر مبہم انداز میں ظاہر کرتا ہے۔

> ہمیں ان لفظوں کو، جو ہماری تمام تحقیقات کے ثمر کا احاطہ کرتے ہوں، ان کے جامع تسلیم شدہ معنی میں استعمال کرنا چاہیے؛ ان میں نہ صرف سماجی زندگی کی مادی سہولتیں اور آسائشیں شامل ہیں، بلکہ اس کی شائستہ اور معصوم مسرتیں بھی، نیز فطری اور قابلِ تحسین جستجو کی تسکین بھی۔ ہر چند دنیا میں محنت کو آدمی کی تقدیر بنایا گیا ہے، تاہم اپنی سخت محنت کے بیچ وہ اپنی باذوق دل بستگی کے ٹھوس مادی فوائد کو محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتا جو اس کے جوش کو آرام پر مائل کر سکتے اور اسے ایک قسم کا سکون مہیا کر سکتے ہیں، اسے مکمل بے عملی اور اس کے ہر مشغلے کی حقیقی افادیت کو ضرر پہنچائے بغیر جو اس کے خیالات کو وسیع اور متنوع کر سکتا ہے، نیز اس کی شہری اور معاشی ذمہ داریوں کے بنیادی تقاضوں میں مداخلت کیے بغیر۔ ہمیں افادیت کے عام معمولی اور دُنیوی مفہوم کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے، جو بہت سوں کے نزدیک قبیح کا مترادف ہے، بلکہ ہمیں مفید مقاصد میں ان عملی مقاصد کو شامل سمجھنا چاہیے (اور کسی بھی طرح ناروادار فنون کو نہیں) جو انجام کار قومی اور شخصی نفع پیدا کرنے میں مددگار ہوں۔!

ہر چند جونز نے یہ خطبہ سوسائٹی کے قیام کے نو سال بعد (اور اپنی وفات سے ایک سال قبل) دیا تھا، جب سوسائٹی کی خاصی تحقیقات سامنے آ چکی تھیں، مگر اوّل روز ہی سے اُس نے افادیت کے امپیریل تصور کو راہ نما اصول کا درجہ دیا تھا۔ یہ افادیت پسندی (Utilitarianism) کا وہی تصور تھا جسے جرمی بینتھم (۱۷۴۸ء تا ۱۸۳۲ء) اٹھارویں صدی کے نصفِ آخر میں، برطانیہ کے سیاسی و آئینی حلقوں میں عام کر رہا تھا۔ بینتھم کی کتاب اخلاق اور قانون سازی کے اصول: ایک تعارف (An Introduction to the Principles of Morals and Legislation) ۱۷۸۹ء میں شائع ہوئی تھی۔ اغلب ہے کہ جونز نے اسی سے استفادہ کیا ہو گو استفادے کی نوعیت محض ان خیالات کی مدلّل صراحت تک محدود نظر آتی ہے، جو ان کے یہاں ہندوستان پہنچنے سے پہلے موجود تھے اور جن کا اظہار فارسی گرامر لکھنے کی صورت میں اور ۱۷۸۱ء تا

۱۷۸۲ء میں اپنے دوست ایڈمنڈ برک کی ہندوستانی آئین کی تیاری میں مدد دینے کی شکل میں ہو چکا تھا۔ بینتھم اور جونز کے یہاں افادیت کا مرکزی تصور یہ ہے: مسرّت حاصل کرنا اور تکلیف سے بچنا۔ جو عمل آپ کو مسرّت (مادی، ذہنی) دیتا اور تکلیف (مادی، ذہنی) سے بچاتا ہے وہ اخلاقی طور پر جائز ہی نہیں، آپ کے لیے لازم بھی ہے۔ ہندوستان سے متعلق تمام نوآبادیاتی علم کی تشکیل، افادیت کے اسی تصور کے تحت ہوئی، یعنی ہندوستان کا علم یورپ کے لیے مسرّت کا باعث اور تکالیف سے بچاؤ کا ذریعہ تھا۔ افادیت پسندی میں مسرّت کو بہ یک وقت مادی، سماجی اور ذہنی کہا گیا ہے اور اس طرح مادہ اور ذہن، جسم اور روح، مثالیت پسندی اور عملیت پسندی کی اس ثنویت کو ختم کرنے کا دعوا کیا گیا ہے جو فلسفے میں افلاطون کے زمانے سے چلی آ رہی تھی، مگر حقیقت یہ ہے کہ افادیت پسندی ایک ایسا ''اخلاقی فلسفہ'' تھا جو مادی اور سماجی مسرّت ہی کو اہمیت دیتا تھا اور ذہنی مسرّت کا، جو بے غرض اور مقصودِ بالذات ہوتی ہے، برائے بیت ذکر کرتا تھا۔ جونز کے مندرجہ بالا اقتباس میں ''شائستہ اور معصوم مسرتوں'' کی طرف محض اشارہ اور مادی و سماجی فائدے کی پوری صراحت موجود ہے۔ یہی نہیں، ایشیاٹک سوسائٹی نے شرق شناسی کی جس روایت کی بنیاد رکھی، برطانیہ نے اسی روایت کا مادی و سیاسی اور جرمنی نے ذہنی، علمی اور روحانی فائدہ اٹھایا۔ آرتھر ایف، جے، رے می کے بقول: ''اگر ایک طرف انگلستان کے سیاست دان ہندوستان پر مادی فتح کی تکمیل کر رہے تھے تو دوسری طرف المانوی طالبانِ علم اس برعظیم کی روحانی تسخیر میں شرکت کرنے لگے تھے''۔[۱۱]

جرمنی کی مشہور مشرقی تحریک کا سرچشمہ ایشیاٹک سوسائٹی کی تحقیقات ہیں۔ ''اٹھارویں صدی کے آخر میں انگریز مستشرقین خاص کر سر ولیم جونس کی تاریخ ساز تصنیفوں نے نہ صرف سنسکرت کی تحقیق اور مطالعے کی بنیاد رکھی بلکہ مشرقی تحریک کے لیے براہِ راست ایسی فضا تیار کی جو انیسویں صدی کے پہلے نصف میں انگریزی اور جرمن ادب میں خاص طور پر شعرا کے کلام میں نمایاں طور پر ظاہر ہوئی''۔[۱۲] آخر کیا وجہ ہے کہ ''انگلستان مشرقی تحریک کی نشو و نما کے بجائے اس کی پیدائش کا مقام بنا؟''[۱۳] جس سرچشمے کی دریافت خود انگریزوں نے کی، اس سے سب سے زیادہ فیض یاب جرمن ہوئے؟ ایشیاٹک سوسائٹی کے افق پر طلوع ہونے والے ہندوستان نے جرمنی کے فلسفیانہ ذہن (شلنگ، فشٹے، ہیگل) اور تخلیقی ذہن (گوئٹے، ہلڈر، نووالس، ٹائک، بری نیٹنو) کو تو نئی روشنی دی اور شلیگل برادران کے ذریعے جرمن رومانویت کو فکری بنیادیں فراہم کیں، مگر کیا وجہ ہے کہ برطانوی فلسفیانہ و تخلیقی ذہن خود اس چشمۂ نور سے فیض یاب نہیں ہوا، جسے خود اس نے دریافت کیا اور پورے یورپ کو اس سے متعارف کروایا؟ ایک ہی سرچشمے سے دو مختلف اثرات اخذ

کرنے کا حوالہ ہائنے نے اے ڈبلیو فان شلیگل کو اپنی نظموں کا مجموعہ بھیجتے ہوئے دیا ہے۔

> جہاں تک سنسکرت کے مطالعے کا تعلق ہے زمانہ خود اس کے فوائد کے متعلق فیصلہ کرے گا۔ پرتگالی، ولندیزی اور انگریز مدتوں سے سال بہ سال اپنے بڑے بڑے جہازوں میں ہندوستان کے خزانے اپنے گھروں کو لاتے تھے اور ہم جرمن ہمیشہ ان چیزوں کو دور سے دیکھتے رہے لیکن ہندوستان کا علمی اور روحانی خزانہ ہم سے الگ نہیں رہ سکتا۔ شلیگل، بوپ، ہمبولٹ، فرانک وغیرہ وغیرہ ہمارے آج کل کے ہندوستان کے سیاح ہیں۔[۱۴]

ایک ہی علم کا دو مختلف قسم کا مصرف کیوں کر؟ ایک جگہ ذریعہ مفادات اور دوسری جگہ مقصود بالذات؟ ایک جگہ سنسکرت اور فارسی کا علم، شکنتلا، ہتوپدیش، بھگوت گیتا، گلستان سعدی، دیوان حافظ کے یورپی (انگریزی، جرمن، فرانسیسی) تراجم طاقت کے حصول کا ذریعہ اور دوسرے مقام پر ذہنی تبدیلی و ترفع کا وسیلہ کیوں اور کیسے بنے؟ ایک بات تو بالکل ظاہر ہے۔ علم میں بجائے خود طاقت نہیں ہوتی۔ علم میں طاقت کو لازمی اور حتمی طور پر فرض کرنے کا مطلب اسے واحد معنی اور واحد مقصد سے وابستہ کرنا ہے اور یہ بات علم کی اصل کو مسخ کرنے کے مترادف ہے۔ علم امکانات کا سرچشمہ ہے اور یہ امکانات اس سیاق میں مجسم ہوتے ہیں، جس میں علم حاصل کیا جا رہا یا علم کی افادیت و ضرورت سے متعلق تصورات قائم کیے جا رہے ہوتے ہیں۔ سادہ سی بات ہے: جرمنوں نے ایشیاٹک سوسائٹی کے ہندوستان کے علم کی تحصیل اس "جمالیاتی اخلاقیات" کی روشنی میں کی، جسے ٹھیک اسی عشرے میں کانٹ نے اپنی کتاب تعین قدر کی تنقید (Critique of Judgement) (۱۷۹۰ء) میں پیش کیا تھا اور جس کے مطابق جمالیاتی تجربہ ایک بے غرض مسرت دیتا ہے۔ وہ مسرت جو اپنا انعام آپ ہوتی ہے اور جس میں ایک روحانی عظمت کا پُرشوق احساس موجود ہوتا ہے۔ ایم ایچ ابرامز نے لکھا ہے کہ ۱۷۹۰ء کی دہائی میں جرمن نقادوں نے نئی اصطلاحات اور تصورات کا ایک پنڈورا بکس ذہن نشین کرایا تھا۔ انھیں بڑی حد تک کانٹ کی علمیات اور جمالیات سے مستعار لیا گیا تھا۔ ابرامز نے اسی ضمن میں عیسائی دینیات سے مستعار اصطلاحات اور متعدد دوسرے سریت کے نامعتبر ماہرین کا ذکر ان کا نام لیے بغیر کیا ہے"[۱۵] مشرق کا ذکر نہیں کیا۔ شاید سریت کے نامعتبر ماہرین مشرقی فلسفے اور ادبیات ہی کے ماہرین ہوں! مگر ریمنڈ شواب نے صاف لکھا ہے کہ "یہ بات عام ہے کہ کس طرح ہرڈر نے اس ولولہ انگیز دلچسپی کو، جو تخیلی ہندوستان کے لیے محسوس کی جاتی رہی تھی، افشا ہندوستان کے لیے دوبارہ روشن کیا اور رومانویت پسندوں میں اس خیال کو پھیلایا کہ نسل انسانی میں ہندوستان الوہی بچپن کی گود ہے۔"[۱۶] اور جب نووالس (جس کا اصل نام فریڈرک فان ہارڈن برگ تھا) کہتا ہے کہ "ہر نظر

آنے والی چیز، نظر نہ آنے والی (حقیقت) سے — قابل سماعت، ناقابل سماعت سے — ہر لمس، ماورائے لمس سے وابستہ ہے۔ حتیٰ کہ غالباً ہر خیال، ماورائے خیال سے جڑا ہے''۱۷ تو اسی مشرقی طرز احساس میں شریک کرتا ہے، جس میں شریک ہونے کے بعد ہی شلیگل نے روکرٹ کی نظموں پر رائے دیتے ہوئے کہا تھا:۱۸

مشرق کی تمام گانے والی چڑیاں
مغرب کی گانے والی چڑیوں کی طرح ہیں

اور گوئٹے نے مشرقی ادب، بہ طور خاص دیوان حافظ سے متاثر ہونے اور نتیجتاً مغربی-مشرقی دیوان تصنیف کرنے کے بعد عالمی ادب کا تصور دیا تھا۔ گوئٹے کے روز نامچہ نویس ایکرمان نے اپنے روزنامچہ مورخہ ۳۱ جنوری ۱۸۲۷ء میں لکھا ہے کہ'' گوئٹے نے کہا کہ قومی ادب کی بابت گفت گو کرنے کا وقت نہیں ہے۔ اب عالمی ادب کا زمانہ آ رہا ہے اور اس کو جلد تر لانے کے لیے ہر شخص کو کوشش کرنا چاہیے''۱۹ اس طور جرمنی نے مشرق، مشرقی زبانوں اور مشرقی ادبیات کے مطالعے سے اپنے ذہنی آفاق وسیع کیے اور نئی تخلیقی جہات پیدا کیں۔

جرمنی نے اگر کانٹ کی جمالیاتی اخلاقیات کے سیاق میں ہندوستان کے علم سے فیض حاصل کیا تو انگریز مستشرقین نے بینتھم کی اس افادی اخلاقیات کے سیاق میں ہندوستان کے علم کی ضرورت و معنویت کا تصور قائم کیا جو نوآبادیاتی ضرورت سے پوری طرح ہم آہنگ تھی۔ جرمنی اور برطانیہ نے مشرق کے سلسلے میں بڑی حد تک اُن دو مختلف قسم کے جذبات کا مظاہرہ کیا، جنھیں برٹرنیڈرسل تحریصی (Possessive) اور تخلیقی (Creative) جذبات کا نام دیتا ہے۔ تحریصی جذبات'' کا مقصد ایسی اشیا کا حصول یا تحویل ہوتا ہے، جن میں شرکت نہیں ہوسکتی۔ ان کا مرکز ملکیت کا جذبہ ہوتا ہے...... تخلیقی جذبات کا مقصد دنیا میں ایسی اشیا لانا یا اس قسم کی قابل استعمال اشیا مہیا کرنا ہوتا ہے جو ذاتی یا ملکیت نہیں بنیں''۲۰ انگریز مستشرقین نے تحریصی جذبات کے تحت ہندوستان کو، اس کے علم کو ملکیت بنانے اور اس کے لیے ہر قسم کی طاقت کو پیدا اور استعمال کرنے سے گریز نہیں کیا، جب کہ جرمنی نے تخلیقی جذبات کے تحت مشرق کے ادب سے بے غرضانہ مسرت حاصل کی اور مشرق و مغرب کے نسلی و قوم پرستانہ تصورات سے اوپر اٹھ کر عالمی ادب کا وہ تصور قائم کیا، جس پر کسی ایک قوم یا ثقافت کا اجارہ نہیں ہوتا؛ اس سے پھوٹنے والی روشنی کی کرنوں اور اس کی چڑیوں کے چہچہوں اور نغموں پر تمام انسانوں کا یکساں حق ہوتا ہے۔ عالمی ادبیات کا تصور، ثقافتی علاحدگی، اجنبیت کا خاتمہ کرتا؛

ثقافتہ اخوت کا اجرا کرتا؛ مختلف و متضاد تہذیبی منطقوں کے مابین نقطۂ ہائے اشتراک تخلیق کرتا؛ مشرق سے حذر کرنے اور مغرب سے بے زار ہونے کے منفی رویّے پر خطِ تنسیخ کھینچتا ہے۔

ولیم جونز جن افادی اور تحریصی جذبات کی نمائندگی کرتا تھا، ان کا تقاضا تھا کہ وہ مشرق کا تصور اوّل زبان کے طور پر اور دوم زبان کو محض علم کی ترسیل کے غیر جانب دار ذریعے کے طور پر سمجھے۔ اُس نے ۲۷ ستمبر ۱۷۸۷ء کو تھامس کیلڈ یکوٹ کے نام خط میں یہ رائے ظاہر کی کہ وہ سنسکرت اور عربی کے ادبیات کے تعارف کے بجائے، ان زبانوں کے ذریعے اس ملک کی زیادہ خدمت کر سکتا ہے، اگر وہ ان میں موجود ہندو اور مسلم قوانین کے صحیح خلاصے تیار کر دے جنھیں ہندوستانی مقدس سمجھتے ہیں اور انصاف اور برطانوی پالیسی کا تقاضا ہے کہ انھی قوانین کے ذریعے ان پر حکومت کی جائے۔"[۲۱] یہ رائے اسی غیر معمولی علم وفضل رکھنے والے ولیم جونز کی ہے جو ۱۷۷۱ء میں دیوانِ حافظ کا فرانسیسی مترجم تھا؛ ۱۷۸۳ء میں معلّقات اور ۱۷۸۴ء میں شکنتلا، گیتا گووند، ہتوپدیش اور ہاتفی کی لیلیٰ مجنوں کے انگریزی تراجم کر چکا تھا۔ نیز ایشیائی شاعری (عربی، فارسی اور سنسکرت) پر تنقید چھ جلدوں میں شائع کر چکا تھا۔ مشرقی ادبیات کے باقاعدہ مترجم اور نقاد ہونے کے باوجود مشرقی زبانوں کو ان کے ادبیات پر ترجیح دینا، ولیم جونز کی شخصیت کے کسی تضاد کا مظہر ہے نہ مشرقی ادبیات کی اقدار سے اُس کے روایتی یورپی، نوآبادیاتی تعصب کی علامت ہے۔ اصل یہ ہے کہ اُس نے مشرقی ادبیات کی اقدار کے غیر افادی، بے غرضانہ مطالعے کو اپنا مطمحِ نظر بنایا ہی نہیں تھا۔ اس کا مسئلہ ایشیا کے آدمی کے ان اعمال (Actions) کا ٹھیک ٹھیک علم حاصل کرنا تھا، جنھیں وہ یورپی مفہوم میں تاریخ، سائنس اور آرٹ کا نام دیتا ہے۔ اُس کے لیے یہ تینوں یکساں اہمیت کے حامل تھے۔ تینوں ماضی بعید کے ایشیا کے پرشکوہ قلعے میں داخل ہونے اور اسے تسخیر کرنے کے یکساں طور پر قابلِ اعتبار دروازے تھے اور ان دروازوں کی کنجی زبان تھی۔ چنانچہ وہ ایشیا کا تصور زبان کے طور پر کرتا ہے۔ چوں کہ اس کا سروکار ماضی بعید کے مشرق/ ایشیا سے ہے، اس لیے ایشیا ایک 'تحریری زبان' ہے: مشکل پیچیدہ اور رمز بھری۔ ایشیاٹک سوسائٹی نے اس کی رمز کشائی (Deciphering) کا بیڑا اٹھایا۔ ایشیاٹک سوسائٹی اور ولیم جونز نے اگر ہندوستان کی دیسی زبانوں سے برائے نام دلچسپی ظاہر کی تو اس کی وجہ یہی ہے کہ "ایشیا بہ طور تحریری زبان" میں "ایشیا بہ طور بولی جانے والی زبان" کے تصور کی گنجائش نہ عملی طور پر تھی نہ علمیاتی طور پر۔ "ایشیا بہ طور تحریری زبان" کا تصور تاریخی تصور تھا، نہ کہ خالص لسانیاتی یا فلسفیانہ۔ برطانوی مستشرقین کو زبانوں کے مطالعے میں فلسفیانہ حقیقتوں کی جستجو نہیں تھی۔ وہ سراسر اس عہد کی ایک تاریخی، سیاسی ضرورت

کے تحت مشرقی زبانوں کی تحصیل اور تحقیق کر رہے تھے اور اسی ضرورت نے اطلاقی اور تاریخی لسانیات کی بنیادیں استوار کیں۔ وہ افادیت پسندی کے جس ''عملی فلسفے'' کے تحت لسانی مطالعات کر رہے تھے، اس میں زبان سمیت کسی بھی ثقافتی مظہر کی قدر و قیمت سماجی اطلاقی امکانات سے متعیّن ہوتی تھی۔ لہٰذا اس عہد کی اطلاقی لسانیات میں ادب کا تصوّر ایک منفرد اور خاص الخاص لسانی مظہر کے طور پر نہیں ہو سکتا تھا۔ وہ تاریخ اور سائنس ہی کی طرح ایک لسانی مظہر تھا۔ تینوں میں فرق مواد کی بنا پر تھا، نہ کہ لسانی ہیئت کی بنیاد پر۔ ٹھیک یہی بات ولیم جونز نے ایشیاٹک سوسائٹی کے پہلے خطبے میں کہی۔ ''...... میں نے ہمیشہ زبانوں کو حقیقی علم کا محض وسیلہ سمجھا ہے اور خیال کیا ہے کہ انھیں نامناسب طور پر علم کے ساتھ گڈمڈ کر دیا گیا ہے۔ تاہم ان کی تحصیل انتہائی ناگزیر ہے''۔[۲۲]

یہاں جونز کا اشارہ غالباً ان پنڈتوں کی طرف ہے جو سنسکرت میں منتروں کا جاپ کرتے تھے۔ ''بھینٹ چڑھانے کے موقع پر کسی برہمن کو سنسکرت میں جاپ کرتے ہوئے سننے کا نتیجہ اور اثر، یورپی مفہوم میں کوئی معنی نہیں رکھتا تھا''۔[۲۳] یا شاید ان کا اشارہ کاویہ ادب کی طرف ہے، جس میں دنیا کی بہترین شاعری موجود ہے، مگر یہ بنیادی طور پر ناقابلِ ترجمہ ہے''۔[۲۴] اس طور ہندوستان میں زبان اپنے معنیاتی نظام سے جُدا نہیں تھی یعنی لفظ اور معنی کی ثنویت موجود نہیں تھی۔ لفظ ایسے ثقافتی اور سرّی تلازمات رکھتا تھا کہ اس کا کوئی متبادل تھا نہ اس کا ٹھیک ٹھیک ترجمہ ہو سکتا تھا۔ زبان کا یہ تصوّر ولیم جونز کو اس لیے قبول نہیں تھا کہ اس طور اس کا تحقیقاتی منصوبہ ہی چوپٹ ہو جاتا تھا: وہ ہندوستان کے علم کو انگریزی میں منتقل کرنے ہی میں ناکام ہو جاتا۔ نیز زبان سے متعلق اس کا یورپی تصوّر یہ تھا کہ لفظ اور معنی میں ثنویت موجود ہے۔ لفظ، معنی سے آزاد اور محض اس کی ترسیل کا ذریعہ ہے، دونوں میں گوشت اور ناخن کا نہیں، ظرف اور مظروف کا رشتہ ہے۔

دُوسرے زاویے سے دیکھیں تو اس تصوّر لسان کے عقب میں وہ آفاقی زاویۂ نظر اور بشر مرکزیت امنگ کام کر رہی تھی جسے گیمبشتا وکو جیسے مصنّفین بھی پیش کر رہے تھے کہ انسانی اداروں کی ماہیت میں ایک ایسی ذہنی زبان ضرور ہونی چاہیے جو تمام قوموں میں مشترک ہو، جو انسانی سماجی زندگی کی ہر مخصوص چیز کے جوہر کو یکساں طور پر گرفت میں لے سکے اور اسے اتنے ہی متنوّع اسالیب میں ظاہر کر سکے جتنی (سماجی زندگی کی) یہ مشترک چیزیں متنوّع پہلو رکھتی ہیں۔[۲۵] جونز کے لسانی تصوّرات پر اس آفاقی زاویۂ نظر کے فیصلہ کن اثرات نظر آتے ہیں۔ جونز کا یہ کہنا کہ تمام انسانی علم، انسان کی تین ذہنی صلاحیتوں: یادداشت، استدلال اور تخیّل کی پیداوار ہے اور تمام انسانی علوم (تاریخ، سائنس اور آرٹ) انھی تین صلاحیتوں کی پیداوار ہیں،

اُس کے آفاقی نقطۂ نظر کا اظہار ہے۔

جونز کی آفاقیت پسندی چوں کہ ماضی بعید کے ایشیا کی تحقیق پر مرکوز تھی، اس لیے وہ ایک ایسی "ایشیا" کا تصور تشکیل دیتے ہیں، جس میں قومی، نسلی، جغرافیائی، لسانی، اساطیری امتیازات دھندلے پڑنا شروع ہو جاتے ہیں۔ اُس نے ایشیاٹک سوسائٹی کے تیسرے سالانہ خطبے، ۲ فروری، ۱۷۸۶ء میں کہا کہ ہندوستان میں انھی دیوی دیوتاؤں کی پوجا ہوتی ہے، جنھیں قدیم یونان اور اٹلی میں مختلف ناموں سے پوجا جاتا تھا؛ یہاں وہی فلسفیانہ تصورات ملتے ہیں جو آیونیا اور ایتھنز میں زیرِ بحث آتے رہے۔ ہندوستان کے چھ فلسفیانہ مکاتب انھی مابعدالطبیعیاتی مسائل پر مشتمل ہیں جن پر [افلاطون کی] اکادمی اور [ارسطو کی] لائی سی اَم میں بحثیں ہوتی تھیں، سب سے بڑھ کر وہ سنسکرت سے متعلق ایک ایسی تحقیق پیش کرتے ہیں، جس نے آئندہ صدی کی تاریخی و تقابلی لسانیات کی بنیاد رکھی۔

> سنسکرت زبان کی قدامت خواہ کچھ ہو، یہ حیرت انگیز ساخت رکھتی ہے، یہ یونانی سے زیادہ مکمل، لاطینی سے بڑھ کر کثیر الکلام اور ان دونوں سے زیادہ شستہ ہے۔ تاہم افعال کے مادوں اور قواعدی شکلوں میں اتنی گہری مماثلت رکھتی ہے کہ یہ صرف اتفاقی بات نہیں ہو سکتی۔ بلاشبہ تاریخ زبان کا کوئی عالم اس یقین کے بغیر تینوں زبانوں کا تجزیہ نہیں کر سکتا کہ تینوں اُسی ایک ماخذ سے نکلی ہیں، جو شاید اب موجود نہیں۔ ایسی ہی دلیل کی بنیاد پر، جو اگرچہ زیادہ قوی نہیں، قیاس کیا جا سکتا ہے کہ گوتھک اور کیلٹک میں گو محاورہ خاصا مختلف ہے، مگر ان کا اور سنسکرت کا ماخذ بھی ایک ہی ہے۔ اگر یہ پرشیا کی قدامت سے متعلق کسی سوال پر بحث کا یہ محل ہے تو قدیم فارسی کو بھی اسی خاندان میں شامل سمجھا جائے۔[۲۶]

اگرچہ ولیم جونز سے پہلے این بی ہالہیڈ بنگالی گرامر (۱۷۷۸ء) میں سنسکرت کی عربی، فارسی، لاطینی، یونانی اور بنگالی سے مماثلت کی طرف اشارہ کر چکا تھا اور ان سے بھی پہلے خانِ آرزو مثمر (۱۷۵۰ء) میں توافق لسانین کا نظریہ پیش کر چکے تھے۔ ریحانہ خاتون کا یہ دعوا ہے کہ ”خانِ آرزو مشرق اور مغرب کے پہلے عالم ہیں جنھوں نے توافقِ لسانین کا نظریہ متعارف کروایا“۔[۲۷] خانِ آرزو کے اپنے لفظوں میں ”و آن اشتراک یک لفظ است در دو زبان یا زیادہ مثلاً فارسی و عربی، فارسی و ہندی یا فارسی و عربی و ہندی“۔[۲۸]

یہ غیر اغلب نہیں کہ ہالہیڈ اور جونز نے مثمر سے استفادہ کیا ہو۔ اس قیاس کی دو وجوہ ہیں۔ ایک یہ کہ ہالہیڈ اور جونز سمیت اٹھارویں صدی کے مستشرقین مقامی علما، مولویوں اور پنڈتوں کے ذریعے فارسی، سنسکرت اور عربی میں مہارت پیدا کرتے تھے اور انھی سے ان زبانوں کے متون سے متعلق تعارف حاصل کرتے تھے۔ یہ عین ممکن ہے کہ کسی مولوی ہی نے مثمر کے لسانی مباحث سے انھیں آشنا کروایا ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے خانِ آرزو اور ولیم جونز کے یہاں زبانوں میں مماثلت کی بنیاد توافق الفاظ ہی ہے۔ تب لسانیات

اتنی ترقی یافتہ نہیں تھی کہ وہ صوتیاتی، مارفیمیاتی، نحویاتی، معنیاتی سطحوں کا اس طرح سائنسی مطالعہ کرتی، جیسے اگلی صدی میں گرِم نے بہ طورِ خاص کیا۔

تاہم حقیقت یہ ہے کہ ولیم جونز کے خیالات ہی سے تحریک پا کر زبانوں کی تقابلی اور تاریخی تحقیق کا باضابطہ اور سائنسی آغاز ہوا۔ ''ایشیاٹک ریسرچز'' کے جرمن قارئین نے خاص طور پر جونز کے خیالات کی بنیاد پر تحقیق شروع کی۔ فرانز بوپ نے ۱۸۳۳ء میں تقابلی گرامر تصنیف کی۔ اسی کام کو جیکب گرِم، رَسک، وِٹنی، برگ مان، ڈیل برک، جیپرسن اور دیگر علما نے آگے بڑھایا۔ چوں کہ ۱۸۲۹ء تک کسی ہندوستانی کو کلکتہ میں قائم ایشیاٹک سوسائٹی کا رکن بننے کی اجازت نہیں دی گئی اور یہ وہ زمانہ تھا جب سوسائٹی پہلے جیسی فعال نہیں رہی تھی اور انگریزی پسندوں کا وہ حلقہ سیاسی طور پر غالب آ چکا تھا، جو ۱۷۷۰ء کی دہائی ہی سے انگریزی زبان کے غلبے کا حامی تھا؛ اس لیے ہندوستانیوں کے یہاں سوسائٹی کی تحقیقات کے اثرات نظر نہیں آتے۔ جن ہندوستانیوں نے (راجہ رام موہن رائے) کلاسیکی مشرقی علوم کے احیا کی مخالفت کی، ان کے خیالات بڑی حد تک انگریزی پسندوں کے دلائل سے ماخوذ تھے یا ملتے جلتے تھے تاہم بیسویں صدی میں برِصغیر کے علمائے زبان نے برِصغیر کی زبانوں کے ارتقائی تاریخی مطالعات میں جونز اور اس سے متاثر یورپی علمائے زبان کے نظریات سے استفادہ کیا۔

زبانوں کے مطالعے کا تقابلی طریقہ، بڑی حد تک اس پریشان کن صورتِ حال کا حل تھا جو ہندوستان میں زبانوں کے تنوع کا احساس کرنے سے اہلِ یورپ کو لاحق ہوئی تھی۔ انھوں نے اپنے معروف علمی طریقے: معلومات کی جمع آوری اور مماثلت و فرق کی بنیاد پر گروہ بندی — کے تحت زبانوں کے خاندان بنائے۔ اس طور زبانوں کو سمجھنا، ان کے تنوّع و انتشار پر قابو پانا اور ان سے معاملہ کرنا آسان تھا۔ تقابلی طریقہ، منطقی طور پر تمام زبانوں کی اصل، ایک ایسی مشترک زبان کی تلاش تک لے جاتا تھا، جس کے بارے میں جونز کا خیال تھا کہ شاید وہ اب موجود نہیں۔ اسی زبان کو بعد میں ہند آریائی، ہند یورپی یا آریائی کا نام دیا گیا۔ انیسویں صدی کی بشریاتی تحقیقات میں، تقابلی لسانی مطالعے سے مدد لیتے ہوئے، دُنیا کی اوّلین تہذیب کو بھی آریائی، یونانی قرار دیا جانے لگا، جو بہرحال ایک نسلی، یورپی تصوّر تھا، اور اس تصوّر میں بہ قول مارٹن برنل اس سامی اور افریقی تہذیبی عنصر کو منہا کر دیا گیا، جسے خود یونانی تسلیم کرتے تھے۔[29]

تقابلی طریقہ زبانوں کے خاندان کا تصوّر ایک درخت کے طور پر کرتا ہے۔ حیرت انگیز طور پر یہ درخت شمالی یورپ کا پیپل یا شاہ بلوط ہے اور برطانوی جنوبی ایشیا کے سب سے نمایاں درخت برگد کا خیال

تک لانے کے روادار نظر نہیں آتے۔ پیپل کا درخت جڑ، تنا اور شاخوں کا مسلسل بڑھتا ہوا سلسلہ دکھائی دیتا ہے، جب کہ برگد اوپر، دائیں بائیں اور نیچے کی طرف بہ یک وقت بڑھتا، پھیلتا دکھائی دیتا ہے۔[۳۰] اصل یہ ہے کہ پیپل اور برگد تاریخ کے دو مختلف اور متبادل تصورات ہیں۔ پیپل مستقیمی، مسلسل زنجیری تصورِ تاریخ ہے، جب کہ برگد اس تصورِ تاریخ کی تمثیل ہے، جس میں خطِ مستقیم جیسا تسلسل نہیں، جس میں کہیں شگاف (rupture) بھی آجاتے ہیں، جس کے بعض عناصر محدود خود مختاری حاصل کر لیتے اور دوسرے عناصر سے ایک گونہ فاصلہ اختیار کر کے نشو و نما پاتے رہتے ہیں۔ ان کا ایک مشترکہ اصل سے رشتہ لازمی طور پر مستقیمی نہیں ہوتا، یہ رشتہ جوہر اور ساخت کا بھی ہو سکتا ہے۔ بہرکیف جب زبانوں کو ایک ہی (گم شدہ مگر فیصلہ کن) اصل سے پھوٹتا دکھایا گیا تو یہ سمجھا گیا کہ وہ اپنی اصل سے مسلسل الگ اور مختلف ہوتی چلی گئیں۔[۳۱] ان زبانوں کو خود مختار و مکمل زبانوں کے بجائے، اپنی اصل کی بگڑی ہوئی شکلیں قرار دیا گیا۔ تقابلی لسانیات اور بعد ازاں تقابلی تہذیبی مطالعات میں ''اصل زبان'' اور ''اصل تہذیب'' کے بارے میں نسلی تفاخر کا اظہار، ان کی بے مثال عظمت کا اقرار، ان کے لیے غیر معمولی طور پر مقدّس، پاکیزہ و پوتر اور احترام کے جذبات کا اظہار ہوتا رہا، مگر ''اصل'' سے پھوٹی اور بچھڑی زبانوں (ورنیکلر) کو معمولی، انحطاط پذیر، Vulgar ٹھہرایا گیا اور ان سے حقارت کا رویّہ اختیار کیا گیا۔ چنانچہ کلاسیکی زبانوں کے ذریعے اور راستے سے ورنیکلر کو بااختیار بنانے، کلاسیکی ادبیات کی عظمت اور طاقت کو ورنیکلر میں منتقل کرنے کے امکان کا گلا گھونٹ دیا گیا۔ اس بات کو خاطر میں نہ لایا گیا کہ یہ امکان ہی اس طبقے کی حقیقی ذہنی آزادی، سماجی ترقی اور تخلیقی خود مختاری کو ممکن بنا سکتا تھا۔ جس کی شناخت پر ورنیکلر زبانیں تھیں۔ ہر چند آگے چل کر (فورٹ ولیم کالج) کلاسیکی ادبیات کے تراجم ورنیکلر زبانوں (ہندوستانی، بنگالی وغیرہ) میں ہوئے، مگر ان کے مقصد کی محدودیت اور سیاق کی قطعیت کے پیشِ نظر اس امکان کی گنجائش تھی ہی نہیں۔ تاہم تمام نوآبادیاتی ممالک میں احیا پسندی کی جتنی تحریکیں چلیں، وہ اسی ''مقدّس و عظیم اصل'' کو ایک بار پھر رائج کرنے کی تمنا سے سرشار تھیں جس کا پر شکوہ تصوّر ''ایشیا بہ طور تحریری زبان'' کے ڈسکورس میں پیش کیا گیا تھا۔

برصغیر میں احیا پسندی کی تحریکیں جس قدر پیچیدہ عوامل کی پیداوار تھیں، اسی قدر یہ اس خطے کے سماجی عرصے میں مؤثر اور ایک بالکل نیا ذہن تشکیل دینے کی غیر معمولی قوّت رکھتی تھیں۔ سرسری نظر میں یہ تحریکیں ان قومی شناختوں پر انتہا پسندانہ اور غیر معتدل اصرار سے عبارت تھیں، جن کی تلاش اور تعیّن کا سارا عمل کلاسیکی زبانوں میں انجام دیا گیا۔ کلاسیکی زبانوں کا تصوّر تجریدی انداز میں کیا گیا: ہر اعتبار سے کامل، نہایت

شان دار، مثالی اور اسی قدر قابلِ تقلید؛ ایک ایسی اتھارٹی جو معروضی و مادی تجزیے سے ماورا ہے؛ ایک ایسا تقدس جس پر سوال نہیں اٹھایا جا سکتا، مگر ایسے یقین سے لبریز کہ معاصر عہد کے ہر سوال کا دوٹوک جواب اس میں موجود ہے۔

قومی شناختوں پر غیر معتدل اصرار کا ایک محرک تو ان کے مٹنے اور مسخ کیے جانے کا اجتماعی خوف تھا جو یورپی تاریخ نویسوں کی غلط بیانیوں یا کڑوے تاریخی حقائق کو سامنے لانے یا انھیں بڑھا چڑھا کر پیش کرنے کا نتیجہ تھا۔ اگر یہ خوف تاریخی حقائق کی درستی اور ان کے حقیقی سیاق کی وضاحت کے بعد ختم ہو جاتا تو اِسے ہم راستے کے پتھر کو ہٹانے کی لاشعوری تدبیر قرار دے سکتے تھے، مگر ہم دیکھتے ہیں کہ یہ خوف ایک باقاعدہ ذہنی رویّے کی تشکیل کرتا ہے اور سنگِ راہ کو ہٹانے کے عمل میں ایک کوہِ گراں کو وجود میں لانے پر منتج ہوتا ہے: ماضی/کلاسیکی عہد کی تجریدی عظمت کا کوہِ گراں، جو انیسویں سے اکیسویں صدی تک ہر بنیادی ثقافتی، علمی، ادبی، تنقیدی، مذہبی مسئلے کے آگے ایک قطعی جواب کے طور پر نصب نظر آتا ہے: ایک ایسی ہمہ صفت Referentiality کے طور پر جو کسی نئے سوال، صورتِ حال یا مسئلے کا حل محض اس کی طرف رجوع کر لینے میں دیکھتی ہے۔

برصغیر کی تمام احیا پسند تحریکوں (آریہ سماج، شاہ ولی اللہ، سید احمد بریلوی، فرائضی تحریک، علمائے دیوبند، — وغیرہ) نے ماضی/کلاسیکی عہد کا تصوّر متنی مقتدرہ (Textual Authority) کے طور پر کیا ہے۔ کلاسیک متن ہے۔ خود اس متن میں مقتدرہ ایک لازمی عنصر کے طور پر موجود نہیں، متن کا اقتدار پسندانہ تصوّر متن کے خاص تناظر میں مطالعے سے پیدا ہوتا ہے۔ کلاسیکی عہد کے متون کا مطالعہ ''عظمت آشنا اصل'' کے تناظر میں کیا گیا۔ عظمت کا تصوّر اس قدر بلند اور مثالی کیا گیا کہ اس کا حصول فقط آدرش ہو۔ عظیم مگر عملاً ناقابلِ حصول آدرش خود بہ خود اتھارٹی بن جاتا ہے۔ کلاسیکی عہد کو اتھارٹی بنانے میں ایشیاٹک سوسائٹی، ولیم جونز اور ایشیا بہ طور تحریری زبان کا کس قدر ہاتھ تھا، اس پر کم ہی غور کیا گیا ہے، مگر بعض تاریخی واقعات اور کچھ آئیڈیالوجیکل مناسبات سے واضح ہے کہ برصغیر میں کلاسیکی عظمتِ رفتہ کے احیا کی ذہنیت پیدا کرنے میں ان کا ہاتھ تھا۔ اگرچہ برصغیر کے لوگوں کو ۱۸۳۰ء تک ایشیاٹک سوسائٹی سے دور رکھا گیا، مگر برطانوی انگریزی پسندوں اور شرق شناسوں میں، انگریزی اور کلاسیکی مشرقی زبانوں اور ادبیات کے حوالے سے جو مباحث ہوئے، ان کے اثرات یہاں کے لوگوں نے براہِ راست یا بالواسطہ قبول کیے۔ انھی مباحث نے انگریزی کو جدیدیت اور کلاسیکی زبانوں کو پُرعظمت قدامت کے استعارے کے طور پر پیش کیا۔ اپنی اصل میں دونوں

تجریدی اور اقتدار پسندانہ تصورات تھے اور ان کا سیاق ہندوستان پر یورپی حکمرانی کے بہتر اور مستحکم اصولوں کی تلاش تھا۔ گویا انیسویں صدی کے اوائل میں ہندوستانیوں کے لیے ان کے برطانوی آقاؤں نے ترک و اختیار کی آزادی (Options) کو ممکن بنا دیا تھا۔ وہ انگریزی کی طرف جا سکتے تھے یا کلاسیکی مشرقی زبانوں کی طرف۔ ہر چند اگلی صدیوں میں وہ جب نوآبادیاتی صورتِ حال کے جبر کو چیلنج کیا جانے لگا تھا، دونوں طرف جا سکتے اور ایسی کئی شخصیات سامنے آئیں جو انگریزی اور عربی و فارسی پر یکساں دست رس رکھتی تھیں، مگر وہ یورپی اور کلاسیکی مشرقی زبانوں کے اس استعاراتی مفہوم سے شاید ہی آزاد ہوئی ہوں جو انیسویں صدی میں ان زبانوں سے وابستہ ہوا تھا اور جس کے مطابق یورپی زبان جدیدیت، روشن خیالی کی علم بردار ہے اور کلاسیکی مشرقی زبانیں قدیم عظمتِ رفتہ کی حامل ہیں۔

حوالہ جات

۱۔ کے کے عزیز، *The British in India* (سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۷:۱۹۷۶ء)، ص: ۲۰۔

۲۔ عزیز احمد، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، (ترجمہ: ڈاکٹر جمیل جالبی) (طبع سوم) (ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۲۰۰۶ء)، ص: ۳۳۔

۳۔ "Indians should be governed by Indian Principles, particularly in relative to law."
[برنارڈ ایس کوہن، *Colonialism and its Forms of Knowledge* (پرنسٹن یونیورسٹی پریس، نیو جرسی، ۱۹۹۶ء، ۱۹۲۸ء)، ص: ۲۶]

۴۔ ڈاکٹر طارق رحمان، پاکستان میں اردو انگریزی تنازع (مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۹۶ء)، ص: ۲۱۔

۵۔ بحوالہ: گارلینڈ کینن، "Sir William Jones, Persian, Sanskrit and the Asiatic Society" مشمولہ *Histoire Épistémologie Langage*، جلد ۶، شمارہ ۲ تا ۶۲، (۱۹۸۴ء)، ص: ۸۴۔

۶۔ گارلینڈ کینن کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"On the long voyage to Calcutta, Jones thought about language related and other research and its application to the colonial situation in a vast geographical expanse that was little known by the scholarly world."

[*Sir William Jones, Persian, Sanskrit and the Asiatic Society*، ص: ۸۷]

۷۔ سر ولیم جونز (Sir William Jones) کے مخاطبے کا متعلقہ حصہ یہ ہے:

"Human knowledge has been elegantly analysed according to the great faculties of the mind, memory, reason, and imagination, which we constantly find employed in arranging and retaining, comparing and distinguishing, combining and diversifying, the ideas which we receive through our senses, or acquire by reflection; hence the three main branches of learning are history, science and art."

[*Discourses and Miscellaneous Papers*، جلد اوّل، (مرتبہ: جیمز ایلمز) (چارلس ایس آرنلڈ، لندن، ۱۸۲۴ء) ص: ۴تا۵]

۸۔ اس کے اپنے الفاظ:

"... that in some early age they were splendid in arts and arms, happy in government, wise in legislation and eminent in various knowledge."

[*Discourses and Miscellaneous Papers*، جلد اوّل، ص: ۲۷]

۹۔ "They used the colonial situation to help the Indian people and thereby converted part of the evil into a virtue and contribution to knowledge."

[*Sir William Jones, Persian, Sanskrit and Asiatic Society*، ص: ۹۳]

۱۰۔ جونز کے اپنے الفاظ:

"... We should use those words which comprehend the fruit of all our inquires, in their most extensive acceptation; including not only the solid conveniences and comforts of social life, but its elegances and innocent pleasures, and even the gratification of natural and laudable curiosity; for, though labour be clearly the lot of man in this world, yet, in the midst of his most active exertions, he cannot but feel the substantial benefit of every liberal amusement which may lull his passions to rest, and afford him a sort of repose, without the pain of total inaction, and the real usefulness of every pursuit which many enlarge and diversify his ideas, without interfering with the principal objects of his civil station or economical duties; nor should we wholly exclude even the trivial and worldly sense of utility, which too many consider as merely synonymous with lucre, but should reckon among useful objects those practical and by no means illiberal arts, which may eventually conduce both to national and to private emolument."

[*Discourses and Miscellaneous Papers*، جلد دوم، (مرتبہ: جیمز ایلمز) (چارلس ایس آرنلڈ، لندن، ۱۸۲۴ء) ص: ۱۷تا۱۸]

۱۱۔ آرتھر ایف جے رے می، ایران و ہندوستان کا اثر جرمنی کی شاعری پر، (ترجمہ: ریاض الحسن) (پاک جرمن فورم، کراچی، ۱۹۷۳ء، [۱۹۰۱ء]) ص: ۶۶۔

۱۲۔ ایضاً، ص: ۳۳۔

۱۳۔ رے منڈ شواب، *The Oriental Renaissance* (کولمبیا یونیورسٹی، نیو یارک، ۱۹۸۴ء) ص: ۵۳۔

۱۴۔ آرتھر ایف جے رے می، متذکرہ بالا، ص: ۱۲۴۔

۱۵۔ ابرامز (M. H. Abrams) کا متعلقہ اقتباس یہ ہے:

".... German Critics, especially in 1790's, assimilated a Pandora box of new terms and concepts. These were in considerable part imported from Kant's epistemology and aesthetics, but with admixture from Christian theologians, as well as various rather disreputable specialists in mysticism and the occult."

[*The Mirror and the Lamp* (اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، لندن، ۱۹۷۶ء، [۱۹۵۳ء]) ص: ۲۳۷]

۱۶۔ رے منڈ شواب، متذکرہ بالا، ص: ۵۸۔

۱۷۔ نووالس، "Fragments"، مشمولہ European Literature Form Romanticism to Postmodernism، (مرتبہ: مارٹن ٹریورس)، (کوئی نُوم، لندن، ۲۰۰۱ء) ص: ۲۸۔

۱۸۔ آرتھر ایف جے رے می، متذکرہ بالا، ص: ۶۹۔

۱۹۔ ریاض الحسن، حاشیہ ایران و ہندوستان کا اثر جرمنی کی شاعری پر، ص: ۳۳۔

۲۰۔ برٹرینڈ رسل، مضامین رسل، (ترجمہ: پروفیسر محمد بشیر) (پورب اکادمی، اسلام آباد، ۲۰۰۷ء) ص: ۱۱۶۔

۲۱۔ خط کا متعلقہ حصہ یہ ہے:

"Sanskrit and Arabic will enable me to do this country more essential service, than the introduction of art (even if I should be able to introduce them) by procuring an accurate digest of Hindu and Mohammadan laws, which the natives hold sacred, and by which both justice and policy require that they should be governed."

[The Letters of Sir William Jones، جلد دوم، (مرتبہ: گارلینڈ کنن)، (اوکسفرڈ، لندن، ۱۹۷۰ء) ص: ۷۷۷]

۲۲۔ جونز کے اپنے الفاظ:

"... I have ever considered languages as the mere instruments of real learning, and think them improperly confounded with learning, the attainment of them as, however, indispensably necessary."

[Discourses and Miscellaneous Papers، جلد اوّل، ص: ۶]

۲۳۔ برنارڈ ایس کوہن، متذکرہ بالا، ص: ۱۹۔

۲۴۔ اے بیری ڈیل کاتھ، A History of Sanskrit Literature (موتی لال بنارسی داس پبلشرز، دہلی، ۱۹۹۳ء) ص: vii۔

۲۵۔ اعجاز احمد، In Theory (اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، دہلی، ۱۹۹۲ء) ص: ۲۵۸۔

۲۶۔ جونز کا اصل اقتباس یہ ہے:

"The Sanskrit Language, whatever be its antiquity, is of a wonderful structure; more perfect than the Greek, more copious than the Latin, and more exquisitely refined than either; yet in the roots of verbs and in the forms of grammar, than could possibly have been produced by accident; so strong, indeed, that no philologer could examine them all three without believing them to have sprung from some common source, which, perhaps, no longer exists. There is similar reason, though not quite so forcible, for supposing thus both the Gothic and the Celtic, though blended with a very different idiom, had the same origin with the Sanskrit, and the old Persian might be added to the same family, if this were the place for discussing any question concerning antiquities of Persian."

[Discourses and Miscellaneous Papers، جلد اوّل، ص: ۲۸تا۲۹]

۲۷۔ ریحانہ خاتون، تعارف: مثمر، از خانِ آرزو، (انسٹی آف سینٹرل اینڈ ویسٹ ایشین اسٹڈیز، جامعہ کراچی، کراچی، ۱۹۹۱ء) ص: ۴۵۔

۲۸۔ سراج الدین علی خان آرزو، مثمر (مرتبہ: ریحانہ خاتون)، ص: ۱۷۵۔

۲۹۔ بہ حوالہ ایڈورڈ سعید، Culture and Imperialism (ونٹاژ، انگلینڈ، ۱۹۹۴ء) ص: ۱۶۔

۳۰۔ یہ برنارڈ ایس کوہن کی رائے ہے۔ اصل اقتباس یہ ہے:

"Significantly, the trees always seemed to be northern European ones, like oaks and maples, and the British never seemed to think of using the most typical south Asian tree, the banyan, which grows up, out, and down at the same time."

[برنارڈ ایس کوہن، متذکرہ بالا، ص: ۵۵]

۳۱۔ یہ وضاحت جون لائنز (John Lyons) کی ہے:

"......The traditional family-tree model of language-relatedness does not allow for any thing other than the continuos divergence of languages from common ancestor."

[Language and Linguistics (کیمبرج یونیورسٹی، لندن، ۱۹۸۱ء) ص: ۱۹۱]

ہندوستانی کا ''ضمیمہ'':

گل کرسٹ کی لسانی خدمات

ایشیاٹک سوسائٹی، کلکتہ نے ہندوستان کے آدمی اور فطرت کا منظّم، سائنسی اور ادارہ جاتی علم حاصل کرنے کی نہایت مستحکم بنیاد رکھی۔ سوسائٹی کی نظر میں ہندوستان کا آدمی، کالے رنگ کا جیتا جاگتا وجود، برطانوی فوج میں سپاہی گری کرتا، بنگال کی انگریزی عدالتوں میں فریاد کرتا، یورپیوں کو ہندوستانی زبانیں سکھاتا، ترجمانی کے فرائض انجام دیتا، پُرانے مستند مشرقی متون کی ترسیل و تفہیم میں معاونت کرتا شخص نہیں تھا۔ یہ اپنے کسی طور اور ڈھنگ میں وہ آدمی نہیں تھا، جس سے اٹھارویں صدی کے اواخر میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے یورپی افسروں کو قدم قدم پر پالا پڑتا رہتا تھا اور وہ اس ہندوستانی آدمی کی زبان اور اطوار کو پوری طرح سمجھنے سے قاصر اور نتیجتاً پریشان رہتے تھے۔ اسی پریشانی پر قابو پانے کی خاطر بنگال آرمی کے کیپٹن جارج ہیڈلے نے ۱۷۷۲ء میں ''انڈستان زبان'' کی انگریزی میں پہلی قواعد لکھی تھی — سوسائٹی کی تحقیقات کے مطالعے سے صاف محسوس ہوتا ہے کہ اُس نے پہلے ہندوستان کا، پھر اس کی روشنی میں ہندوستان کے آدمی کا تصوّر کیا۔ اس تصوّر کی خصوصیت یہ تھی کہ اسے ہندوستان سے متعلق یورپی سفرناموں اور تاریخوں کے بجائے ہندوستان کے کلاسیکی متون کے براہِ راست مطالعے سے اخذ کیا گیا تھا۔ خود ہندوستان کا تصوّر اس کے کلاسیکی متون سے کشید کیا گیا، پھر اس تصوّر کے رنگ و روغن سے ہندوستان کے آدمی کی شبیہہ بنائی گئی۔ کلاسیکی ہندوستان کے تصوّر کی طرح یہ شبیہہ بھی مثالی تھی اور کالے رنگ کے حقیقی آدمی سے ٹکراتی تھی۔ سر ولیم جونز نے ۲؍فروری ۱۷۸۶ء کو ایشیاٹک سوسائٹی میں دیے گئے تیسرے مخاطبے میں کہا: ''خواہ اب ہندو کتنے ہی زوال کا شکار اور خوار نظر آتے ہوں، کسی ابتدائی زمانے میں وہ فنون اور حرب میں پُر شکوہ، حکومت میں خوش، قانون سازی میں دانش مند اور مختلف علوم میں ممتاز تھے''۔[1]

سوسائٹی کی تحقیقات بعض تاریخی وجوہ اور سیاسی محرکات کے تحت ''متن اساس'' تھیں۔ سوسائٹی کا بنیادی مقصد ان قدیم، کلاسیکی مشرقی متون کی دریافت، ان کے استناد کا تعیّن اور ان کی قرأت و تعبیر تھا جن

کے متعلق یورپیوں کا اعتقاد تھا کہ وہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے بنیادی متون ہیں؛ اسی مقصد نے شرق شناسی کی روایت کے راہ نما اصولوں کو مرتّب کیا۔ مشرق کی اصل، مشرق کے کلاسیکی متون ہیں۔ یہی اُصول شرق شناسی کی یورپی روایت اور مشرق کی احیا پسند تحریکوں کی بنیاد بنا ہے، اس فرق کے ساتھ کہ یورپی شرق شناسوں نے مشرقی کلاسیکی متون کی تعبیر میں دلچسپی لی ہے اور تعبیر میں یورپی وجودیاتی اور علمیاتی تصورات کو بنیاد بنایا ہے، جب کہ اہلِ مشرق نے مشرق کی اصل کی حفاظت کو کلاسیکی متون کے تحفظ سے مشروط کیا ہے۔ چنانچہ یورپی شرق شناسوں نے مشرق کے علم کو یورپ کی طاقت میں بدلنے میں کام یابی حاصل کی، مگر اہلِ مشرق نے کلاسیکی متون کی حفاظت کے نام پر اس قدامت پسندی کو فروغ دیا ہے، جس پر عظمتِ رفتہ کے ایک رُومانی تصوّر کا غلاف چڑھا ہے۔ یہ رُومانی تصوّر اس یقین کو عام کرنے کی مسلسل کوشش کرتا ہے کہ معاصر عہد کے تمام مسائل کا حل عظمتِ رفتہ کے احیا میں ہے۔ ممکن ہے کچھ لوگ اس بات کو تسلیم نہ کریں مگر یہ حقیقت ہے کہ کلاسیکی متون سے ہماری غیر معمولی اور مثالی محبّت کی جڑیں شرق شناسی کی اس روایت میں ہیں جسے ایشیاٹک سوسائٹی نے آغاز کیا تھا۔ انیسویں صدی کے آغاز میں سوسائٹی سے وابستہ یورپی شرق شناسوں کو خود یورپیوں (یعنی انگریزی پسندوں) نے اگر قدامت پسندی کا طعنہ دیا تو اس میں اچنبھے کی کوئی بات نہیں تھی۔

من جملہ دیگر باتوں کے سوسائٹی کی ایک اہم ''دریافت'' یہ تھی کہ ''قدیم'' کلاسیکی، مستند متون، غیر معمولی طاقت سے لبریز ہیں۔ اس طاقت کی نوعیّت کیا تھی، اس کا جواب سر ولیم جونز کے پاس بھی نہیں تھا۔ انیسویں صدی میں ریمنڈ شواب نے مشرقی نشاۃ ثانیہ (Oriental Renaissance) نامی کتاب میں جب یہ لکھا کہ سنسکرت کی دریافت زبانوں کا امریکا دریافت کرنے کے مترادف تھی تو اس طاقت کی نوعیّت ہی کی نشان دہی کی۔[2] یعنی ایک ایسی دنیا کی دریافت جس نے سابقہ تصورِ دنیا ہی کو بدل ڈالا۔ سنسکرت کی دریافت کی قوّت کا اس سے اندازہ لگایئے کہ اس نے تقابلی اور تاریخی لسانیات کی بنیاد رکھی؛ یورپ کے ادب میں مشرقی تحریک کا محرک بنی — چوں کہ متن، لسانی تشکیل ہے، اس لیے طاقت، زبان اور اس میں تشکیل پانے والے متن دونوں میں مضمر ہے۔ کیا ایک ہی قسم کی طاقت زبان اور متن میں کارفرما ہوتی ہے؛ زبان اور متن ایک ہی نوع کی طاقت کے اظہار کے دو پیرائے ہیں یا لسانی اور متنی طاقت میں نوعی امتیاز ہوتا ہے؟ یہ سوال اٹھارویں صدی کی آخری دو دہائیوں میں ایشیاٹک سوسائٹی سے وابستہ یورپی انتظامی افسروں اور شرق شناسوں کے سامنے واضح طور پر موجود نہیں تھا، مگر سوسائٹی کی تحقیقات جس علمیات کو بروئے کار لا رہی تھیں اور جو نتائج پیدا کر رہی تھیں، وہ زبان اور متن کی طاقت کو پورے یقین کے ساتھ بروئے عمل

لانے کے بغیر ممکن ہی نہیں تھے۔ سوسائٹی نے زبان کا تصور متن کے طور پر کیا۔ گویا زبان اور متن کے اس امتیاز کو بالائے طاق رکھا جو تمثیلاً دریا اور پشتے کا ہے۔ کلاسیکی متن مشرقی زبانوں کے دریاؤں پر ''تشکیل'' پانے والے پشتے تھے۔ سوسائٹی نے پشتوں پر توجہ صرف کی، رائج یعنی ورنیکلر زبانوں کے بہتے دریاؤں سے صرف نظر کیا۔ تاہم چوں کہ سوسائٹی یہ دریافت کرنے میں کام یاب رہی تھی کہ لسانی متن کسی قوم کی اصل تک پہنچنے کے قابل اعتبار راستوں کی نشان دہی مستند انداز میں کرتا ہے اور اسی دریافت کے نتیجے میں قدیم ایرانی، یونانی اور ہندوستانی قوم کی واحد اصل کا مفروضہ قائم کیا گیا، اس لیے یہ بات بھی باور کر لی گئی کہ زبان کے ذریعے کسی قوم پر اقتداری دست رس حاصل کی جا سکتی ہے۔ کلاسیکی متن کسی قوم کی ''اصل'' تک رسائی کا مستند ذریعہ ہے تو رائج زبانیں اس قوم کی معاصر صورتِ حال کے تشکیلی وسائل پر دست رس کا وسیلہ ہیں۔

سوسائٹی کی تحقیقات میں جو تصورات مضمر حالت میں تھے، انھیں فورٹ ولیم کالج بروئے کار لایا۔ حقیقت یہ ہے کہ کلکتہ میں قائم ایشیاٹک سوسائٹی اور فورٹ ولیم کالج، ایسٹ انڈیا کمپنی کے یکے بعد دیگرے وجود میں آنے والے وہ ''اسٹیٹ اپریٹس'' تھے جن کے ذریعے شرق شناسی کی یورپی روایت پروان چڑھی۔ بہ ظاہر دونوں کے مقاصد مختلف تھے۔ سوسائٹی ایشیا کے ''آدمی و فطرت'' کا علم حاصل کرنے کے لیے سرگرم تھی اور کالج کے قیام کا مقصد یہ تھا کہ ''کمپنی کے نو وارد انگریز سول اور فوجی ملازمین کو مشرقیات سے پوری طرح روشناس کیا جا سکے''۔[۳] سوسائٹی کی تحقیقات کا محور مشرق کا کلاسیکی متنی سرمایہ تھا اور کالج کے پیشِ نظر ہندوستانی ورنیکلر کی تدریس اور ان کے ذریعے ''ہندوستانیت'' سے کمپنی کے ملازمین کو آگاہی فراہم کرنا تھا، مگر یہ فرق اس بڑے مقصد کے سامنے تحلیل ہو جاتا تھا جو دونوں اداروں کے پسِ پشت کہیں اعلانیہ اور کہیں غیر اعلانیہ طور پر موجود تھا۔ یہ بڑا مقصد ہندوستان/مشرق سے متعلق یورپی اصولوں کے تحت علم ''پیدا'' کرنا اور اسے نوآبادیاتی سیاق میں کام میں لانا تھا۔ سوسائٹی نے اپنا دائرہ کلاسیکی مشرق تک محدود رکھا اور کالج نے معاصر ہندوستان کے علم کو اپنے دائرہ کار میں شامل کیا۔ دونوں کے نزدیک علم پیدا کرنے کے ذرائع زبان اور متن تھے۔ اس طور دونوں ادارے ایک ہی ''آئیڈیالوجیکل فریم ورک'' کے حامل تھے۔ دونوں میں آئیڈیالوجی کا اشتراک اس امر سے بھی ظاہر ہے کہ فورٹ ولیم کالج کے سرکردہ لوگ ایشیاٹک سوسائٹی کی سرگرمیوں میں بھی شریک رہتے تھے۔ فورٹ ولیم کالج کے ہندوستانی شعبے کے سربراہ اور ''ہندوستانی'' زبان کے عالم جان بارتھوک گل کرسٹ، ایشیاٹک سوسائٹی کے رسالے ایشیاٹک ریسرچز کی ادارتی کمیٹی کے ممبر اور سوسائٹی کے اسسٹنٹ سیکرٹری بھی رہے۔[۴]

ایشیاٹک سوسائٹی کی مرکزی شخصیت ولیم جونز اور ابتدائی مستشرق نتھنیل ہالہڈ نے اوکسفرڈ سے لبرل تعلیم حاصل کی تھی جس میں یونانی و لاطینی کلاسیک نصاب کا لازمی حصہ تھے۔ گل کرسٹ اس معتبر جامعہ کی پیداوار نہیں تھے۔ حالات کی ستم ظریفی نے گل کرسٹ کو آٹھ سال کی عمر میں ایڈن برا کے جارج ہیریٹ ہسپتال پہنچا دیا تھا جہاں یتیم بچوں کو مفت تعلیم اور رہائش دی جاتی تھی۔ گل کرسٹ یتیم نہیں تھے، غیر معمولی شفقتِ پدری سے محروم ضرور تھے۔ بہرکیف پندرہ برس کی عمر میں وہ سکاٹ لینڈ کے سرجن تھامس ووڈ کے زیر تربیت آ گئے اور ۱۷۸۰ء میں رائل نیوی میں سرجن کی ملازمت کرنے لگے۔[۵] ۱۷۸۲ء میں ہندوستان پہنچے۔ لہٰذا گل کرسٹ کی تعلیمی تربیت میں یورپی کلاسیک اور لبرل اندازِ فکر کا کوئی کردار نہیں تھا۔ تاہم ایشیاٹک سوسائٹی کے کلاسیکی مزاج سے گل کرسٹ ضرور آشنا ہوئے، مگر اس آشنائی سے پہلے ہی گل کرسٹ اپنی زندگی کے اس ''عظیم مقصد'' کا تعین کر چکے تھے جو دراصل نوآبادیاتی ہندوستان میں کسی بھی حوصلہ مند اور پُرعزیمت یورپی افسر کی ترقی و خوش حالی کے لیے ناگزیر ہوتا تھا۔ اٹھارویں صدی کے اواخر میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے ماتحت ہندوستانی علاقوں میں یورپی سول اور فوجی افسروں کے لیے ترقی کا سب سے بڑا ذریعہ ان لسانی اور ثقافتی رکاوٹوں کو دور کرنے میں قائدانہ کردار ادا کرنے میں تھا جو یورپیوں اور ہندوستانیوں کے درمیان موجود تھیں اور یورپی نظم ونسق کو مشکل بناتی تھیں۔ گل کرسٹ پُرعزیمت اور مہم جو یورپی تھا۔ اسے نیوی میں سرجن کے طور پر خدمات بجا لاتے رہنے میں ترقی کا کوئی قابلِ ذکر امکان نظر نہیں آتا تھا، تاہم وہ امکانات سے لبریز اس صورتِ حال سے جلد ہی آگاہ ہو گیا تھا جو یورپیوں کے لیے ہندوستان کا علم پیدا کرنے سے عبارت تھی۔ چنانچہ جب وہ ۱۷۸۲ء میں بمبئی وارد ہوا تو وہ ایک مہم جُو یورپی کے طور پر ہی اپنی ترقی کے امکانات کا جائزہ لے رہا اور انھی امکانات کے سیاق میں اپنے لیے ''عظیم مقصد'' کا تعین کر رہا تھا۔

> ہندوستان میں میرا قیام، خواہ اس کی نوعیت جو بھی ہو، اس وقت تک نہ تو میرے ہی لیے خوشگوار ہو سکتا ہے اور نہ میرے آقاؤں ہی کے حق میں مفید ثابت ہو سکتا ہے، جب تک کہ اس ملک کی مروّجہ زبان میں پوری دست گاہ نہ حاصل کر لوں۔[۶]

ملکِ ہندوستان کی مروّجہ زبان پر ماہرانہ دست رس اس کی زندگی کا سب سے بڑا مقصد بن گیا اور اُس نے اپنی وہ تمام بہترین صلاحیتیں اس مقصد میں جھونک دیں جن سے وہ ''مشرقیات'' کا علم حاصل کرنے کے دوران میں آگاہ ہوا۔ ۱۷۸۶ء کے بعد اُس نے سرجن کی ملازمت ترک کر دی۔ گمان غالب ہے کہ مشرقیات یا ''ہندوستانی زبان'' کا علم حاصل کرنے کے یورپی اصول اُس نے بالواسطہ یا براہ راست

ایشیاٹک سوسائٹی اور معاصر برطانوی لسانی مفکروں سے سیکھے۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ گل کرسٹ نے ہندوستان کی نوآبادیاتی صورتِ حال میں ''زبان'' کے کردار کا کم و بیش وہی تصور کیا جو ولیم جونز نے کلکتہ کی طرف سفر کے دوران میں کیا تھا۔ جونز نے زبان سے متعلق اور دوسری تحقیق کے نوآبادیاتی صورتِ حال پر اطلاق کے امکانات کا جائزہ لیا تھا۔ ضروری نہیں کہ اس ضمن میں گل کرسٹ نے جونز سے براہِ راست اثر قبول کیا ہو۔ اصل بات یہ ہے کہ اٹھارویں صدی کے آخر میں یورپی نوآبادیاتی ہندوستان کا ''لسانی تصوّر'' کر رہے تھے۔ ہندوستان ان کے لیے ''زبان'' تھا۔ صرف اس سادہ مفہوم میں نہیں کہ ہندوستانی زبانیں جاننے کا مطلب ہندوستانی لوگوں کو، ان کے خیالات اور آرا کو جاننا تھا اور ان سے بہتر انتظامی روابط قائم کرنا تھا۔ بلا شبہ یہ مفہوم بھی برابر ان کے پیشِ نظر رہا اور اس کے تحت وہ عمل اور کوشش بھی کرتے رہے، مگر جس بلند استعماری تخیّل کے ساتھ وہ ہندوستان وارد ہوئے تھے، وہ زبان اور ہندوستان کے رشتے کا کہیں وسیع، پیچیدہ اور تہہ دار تصوّر ہی پر اکتفا کر سکتا تھا۔ ہندوستان زبان ہے۔ زبان پر عبور کا مطلب ہندوستان پر قدرت ہے۔ ہندوستانی زبانیں، ان کے لیے، ''غیر'' تھیں۔ ان کی تحقیق، تدریس اور تحصیل ''غیر'' کے ان سب اسرار سے آگاہی کا ذریعہ ہیں جو یورپیوں کے لیے پریشان کن تھے۔ ''وجودِ غیر'' کے جملہ اسرار سے آگاہی کے بعد ان کے سلسلے میں اس نوآبادیاتی حکمتِ عملی کو ترتیب دینا آسان تھا، جس کا مبہم خاکہ یورپی انتظامی افسروں اور مستشرقین کے ذہن میں تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ زبان اور متن کی نسبت سے بہت سی قوّتوں کا انکشاف خود ان کے مطالعے کے دوران میں اٹھارویں صدی کے مستشرقین کو ہوا تھا۔

ولیم جونز اور گل کرسٹ ہندوستان کا لسانی تصوّر کرنے میں متفق تھے۔ دونوں نوآبادیاتی صورتِ حال میں زبان کے نہایت اہم کردار کا پختہ یقین رکھتے تھے اور اس کردار کے خط و خال اور اہمیت کو واضح کرنے میں بنیاد گزار بننے کے لیے سرگرم رہے اور کام یاب رہے۔ تاہم دونوں جب ہندوستان کا تصور زبان کے طور پر کرتے تھے تو ایک اختلاف بھی سامنے آتا تھا۔ ولیم جونز کے لیے ہندوستان ''کلاسیکی زبان'' اور گل کرسٹ کے لیے یہ ''ورنیکلر زبان'' تھا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ہندوستان کے یہ دونوں ''لسانی تصوّرات'' ۱۸۸۰ء کی دہائی میں وضع ہو رہے تھے۔ بہ ظاہر یہ مختلف تصوّرات ان دونوں مستشرقین کے مختلف تعلیمی پس منظر کے زائیدہ لگتے ہیں: گل کرسٹ اوکسفرڈ کی اس کلاسیکی، لبرل تعلیم سے محروم رہا تھا، جس نے ولیم جونز کی شخصیت سازی میں کلیدی کردار ادا کیا تھا اور کلاسیکی زبانوں اور کلاسیکی ادبیات کے ذریعے معاصر زندگی کے مسائل کو

سمجھنے کا رویّہ پیدا کیا تھا— مگر حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان کا وہ لسانی تصوّر اس کی کلاسیکی اور ورنیکلر زبانوں ہی سے مکمل ہوتا تھا جسے برطانوی ذہن نے نوآبادیاتی ثقافتی منصوبے کے نہایت اہم حصّے کے طور پر قائم کیا تھا۔ اس اعتبار سے ولیم جونز اور گل کرسٹ ایک ہی ثقافتی پراجیکٹ کی تکمیل کے لیے دو یکساں اہمیت کے حامل محاذوں پر سرگرم تھے۔

کلاسیکی زبان کا تصوّر، لازمی طور پر اسے تحریری زبان سمجھنے کا تصوّر ہے۔ ولیم جونز کے کلاسیکی ذہن میں زبان، تحریر ہی کے طور پر اجاگر ہوتی تھی۔[۸] وہ کلاسیکی متون کے مطالعے ہی سے کلاسیکی زبان کا تصوّر کرتا تھا، جسے وہ ''زبان'' پر پھیلا کر تحریر ہی کو زبان اور زبان کو تحریر قرار دیتا تھا۔ چنانچہ اس کے لیے ایشیا/ ہندوستان/ مشرق ایک متن تھا، تحریر تھا، زبان تھا۔ متن، تحریر، زبان پر ماہرانہ قدرت، ہندوستان/ مشرق پر، اس کے علم پر، اس کی روح پر اتھارٹی تھی۔ واضح رہے، اتھارٹی خود متن میں مضمر نہیں تھی، جس کا انکشاف کرکے اسے اپنی دست رس میں لے لیا گیا ہو۔ اتھارٹی اصلاً متن، زبان، تحریر کے اُس ماہرانہ علم میں ہے، جسے ''سماجی عرصے'' میں کسی خاص ''سماجی اثر'' پیدا کرنے کے لیے استعمال میں لایا جا سکے۔ اتھارٹی کا یہ تصوّر جو زبان، تحریر ہی سے بہرحال جُڑا تھا، اٹھارویں صدی میں، شرق شناسی کی روایت کے ابتدائی دنوں ہی میں راسخ ہو گیا تھا۔ گل کرسٹ نے اس تصوّر کے اطلاق سے بعض ایسے ''سماجی اثرات'' پیدا کیے جو ہماری لسانی تاریخ کا اہم حصّہ اور برصغیر پاک و ہند کی موجودہ لسانی صورتِ حال کے ذمّے دار ہیں۔

گل کرسٹ نے زبان کا تصوّر ''بولی جانے والی زبان'' دیسی/ ورنیکلر کے طور پر کیا۔ خود اس کے لیے خوش گوار اور اس کے آقاؤں (جو دراصل ہندوستان کے آقا اور اس کے مربّی تھے) کے لیے مفید بات یہ تھی کہ وہ ہندوستان کی لنگوافرینکا ''ہندوستانی'' میں ماہرانہ دست گاہ حاصل کرے۔ چنانچہ اُس نے ہندوستان آمد کے بعد دن رات ''ہندوستانی'' کو سُنا، اُس کے ایک ایک لفظ پر غور کیا، صوتی تغیّرات کا مطالعہ کیا، اُس کے لہجوں کا فرق سمجھا اور اس کی قواعد لکھنے کا آغاز کیا۔[۹] یہ آغاز دراصل ''ہندوستانی'' کے اُس علم کی تشکیل کا آغاز تھا جسے اتھارٹی بنایا جا سکتا اور ہندوستانی سماجی عرصے (Indian Social Space) میں ''نوآبادیاتی اثر'' کی تخلیق کے لیے استعمال میں لایا جا سکتا تھا۔ گل کرسٹ نے اپنے پیش رو کیپٹن ہیڈلے کی طرح کمپنی کے یورپی سول اور فوجی ملازمین کے لیے ''ہندوستانی'' کی قواعد لکھنے پر اکتفا نہیں کیا۔ گل کرسٹ نے اُس مقصد کو نئی وسعتوں اور تازہ جہات سے ہم کنار کیا جو ۱۷۷۲ء میں سامنے آنے والی ہیڈلے کی قواعد میں محدود سطح پر ظاہر ہوا تھا۔ ہیڈلے کا مقصد اس ''بگڑی زبان کا علم'' تھا جسے ماتحت ہندوستانی سپاہی بولتے

تھے۔[10] ہیڈلے نے زبان کا تصور ماتحت ہندوستانی سپاہیوں اور ان کی بولی کو سامنے رکھ کر کیا، اس لیے وہ بگڑی ہوئی، مسخ شدہ زبان تھی اور معمولی ماتحتوں کی محض بولی تھی۔ گل کرسٹ وہ پہلا انگریز مصنف تھا جس نے اپنی قواعد و لغات کے ضمیموں، دیباچوں، مکالمات میں ''ہندوستانی'' کو ہندوستان کی لنگوا فرینکا کے طور پر پیش کیا۔ ایک اس لیے کہ اس نے عوام اور خواص دونوں کی زبان کو سُنا اور بعض تحریری متون کو سامنے رکھا۔ چنانچہ اُس نے ''ہندوستانی'' کو ''جارگن'' اور ''درباری زبان'' میں تقسیم کیا۔ جارگن عوامی زبان تھی اور درباری زبان، ہندوستان کے تعلیم یافتہ لوگوں کی زبان تھی۔[11] اگرچہ گل کرسٹ نے ہیڈلے کو تند و تیز تنقید کا نشانہ بنایا کہ اُس نے اپنی قواعد کی بنیاد ہندوستانی لوگوں کے ایک اقلیتی گروہ کی بولی پر رکھی، مگر خود گل کرسٹ بگڑی زبان یا جارگن کو مسترد نہیں کرتا، اس کا وجود تسلیم کرتا ہے۔ چوں کہ وہ ''ہندوستانی'' کو چشمِ استعمارت دیکھتا ہے، اس لیے وہ جارگن کی تحصیل کو برطانوی افسروں اور ملازمین کے شایانِ شان نہیں سمجھتا اور ان کے لیے درباری یا تعلیم یافتہ ہندوستانیوں کی زبان کی سفارش کرتا ہے۔ گل کرسٹ وہ پہلا یورپی لسانی ماہر بھی تھا جس نے انگریزوں کو درباری زبان کے ذریعے دربار اور اشراف کے آداب کے تصور سے آشنا کیا۔

گل کرسٹ نے ''ہندوستانی'' کو برطانوی امپیریل مفاد کی روشنی میں دیکھا۔ اسے اس زبان (یا کسی اور زبان) سے بہ طور زبان دلچسپی نہیں تھی۔ وہ اپنی جملہ لسانی خدمات کے باوجود ایک ایسا عالمِ لسان نہیں تھا جو زبان کا مطالعہ، اس لیے کرتا ہے کہ انسانی ابلاغ کی اس پیچیدہ ترین صورت کی گرہیں کھول سکے اور ان گرہوں میں مخفی ثقافتی و نفسیاتی عناصر کا کھوج لگا سکے۔ اُس نے ''ہندوستانی'' سے متعلق جتنا کچھ لکھا یا اپنی نگرانی میں لکھوایا، اس کا سیاق برطانوی امپائر کے استحکام کی لسانی بنیادیں تلاش کرنا اور انھیں بروئے کار لانا تھا۔

گل کرسٹ، اپریل ۱۷۸۵ء میں جب فیض آباد میں خانہ نشین ہو کر انگریزی، ہندوستانی لغت تیار کرنے لگا تو اسے ''ہندوستانی'' کی ماہیت، وسعت کا احساس ہوا اور اس نے اپنے طور پر اس زبان کی 'اصل گہرائی' تک پہنچنے کی کوشش کی۔[12] یہ کوشش دراصل ایک ورنیکلر کا وہ تحریری متن تیار کرنے سے عبارت تھی جو پہلے موجود نہیں تھا اور جس کی قابلِ تقلید مثال کسی دوسری ورنیکلر یا کلاسیکی ہندوستانی زبان میں موجود نہیں تھی۔ گل کرسٹ نے لکھا ہے کہ اِسے کوئی لغت یا قواعد دست یاب نہ ہوئی۔ اُس نے جن لوگوں سے ان کے متعلق استفسار کیا تو انھوں نے حیرت سے اسے گھورا اور الٹا دریافت کیا کہ آیا ایسا بھی کوئی ملک ہے جہاں لوگوں کو اپنی ہی مقامی زبان کے لیے لغات اور مبادیات سے رجوع کرنا پڑا ہو۔[13] ہندوستانیوں کے اس جواب پر گل کرسٹ کے ردِ عمل ہی سے اس کے علم اللسنہ سے دلچسپی کے حدود کا تعین ہو جاتا ہے۔ گل کرسٹ

کے لیے جواب پریشان کن (اُس کے اپنے لفظوں میں Puzzling) تھا۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ اس جواب میں زبان سے متعلق ایک بنیادی حقیقت کا انکشاف تھا: زبان ایک بولی جانے والی چیز؛ باہمی سماجی عمل میں وجود رکھتی، زندہ رہتی ہے؛ اس کے ضابطے، رسمیات اور معانی کا نظام اس کے بولے جانے میں ہمہ وقت موجود رہتا ہے۔ جس بات نے گل کرسٹ کے دھیان کو اس بنیادی حقیقت کے ادراک سے روکا، وہ زبان کو سماجی عمل کے بجائے، ایک میکانی ابلاغی نظام کے طور پر دیکھنے کا رویّہ تھا۔ اس کے لیے زبان قواعد اور لغت سے عبارت تھی۔ وہ جس نوآبادیاتی ضرورت کے تحت ''ہندوستانی'' پر نظر ڈال رہا تھا، وہ اسے زبان کے کسی دوسری طرز کے مطالعے کی طرف متوجہ ہی نہیں ہونے دیتی تھی — تاہم ہندوستانیوں کے ''پریشان کن'' جواب نے گل کرسٹ کو یہ موقع فراہم کیا کہ وہ ورنیکلر کا وہ متن تیار کرے، جس میں اس کا کوئی پیش رو نہیں تھا؛ زبان جو خود اس کے بولنے والوں کے لیے خود کفیل تھی، اس پر متن کا اضافہ کرے؛ تقریر کی ایسی سائنسی وضاحت کرے کہ اس سے جو متن وجود میں آئے وہ تقریر پر اضافے کا درجہ رکھتا ہو۔

گل کرسٹ نے ''ہندوستانی'' کا سماعی ادارک کیا: اسے بولی جانے والی زبان، ورنیکلر تصوّر کیا۔ ہر چند گل کرسٹ نے اپنے یورپی پیش روؤں کے برعکس اردو کے بعض شعری متون (سودا، مسکین) کو پیشِ نظر رکھا، مگر ایک اور لسانی نقطۂ نظر کی تشکیل کے لیے۔ وہ زبان کا مطالعہ جس قواعدی و لغاتی سیاق میں کر رہا تھا، اس میں ''ہندوستانی'' ایک ورنیکلر ہی تھی۔ ورنیکلر کے پختہ تصوّر ہی کی بنیاد پر گل کرسٹ، اس کا متن تشکیل دیتا ہے۔ ہندوستانی کے ورنیکلر ہونے میں جس کمی کا احساس کرتا ہے، اسے دور کرنے کی باضابطہ کوشش میں اس اتھارٹی کو تشکیل دیا، جس کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے۔

گل کرسٹ کی حکمت عملی کم و بیش وہی تھی یا اس کا نتیجہ وہی تھا جسے ژاک دریدا نے رُوسو کے ''اعترافات'' کے مطالعے میں ضمیمہ (Supplement) کا نام دیا ہے۔ ضمیمے کا لغوی مطلب ہے: کچھ ایسی چیز جو تکمیل یا اضافہ کرے۔ کسی لغت کا ضمیمہ وہ زائد حصّہ ہے، جسے لغت میں بہ طور اضافہ شامل کیا گیا ہو، مگر ضمیمے کے اضافے سے ظاہر ہوتا ہے کہ لغت بجائے خود نامکمل ہے۔ روسو لکھتا ہے کہ ''زبانیں بولے جانے کے لیے وجود میں آتی ہیں؛ تحریر، تقریر کے ضمیمے کا کام کرتی ہے''۔[۱۴] اس پر دریدا کی رائے ہے کہ ضمیمہ خارجی (Exterior) ہے، اس اثبات کے باہر ہے، جس پر اسے مسلّط کیا گیا ہے، اس کے لیے بیگانہ ہے جسے اس کے ذریعے بے دخل ہونے کی خاطر، اس کے علاوہ ہونا لازم ہے۔ تکمیل کنندہ (Complement) کے برعکس، ضمیمہ بیرونی اضافہ ہے۔[۱۵]

ہندوستانی ورنیکلر سے دلچسپی رکھنے والے مستشرقین، جن کی نمائندگی گل کرسٹ کر رہا تھا، مقامی اور بولی جانے والی زبانوں، خصوصاً ''ہندوستانی'' کے جو متن تیار کر رہے تھے وہ اپنے وجود اور اثر و عمل میں ''ضمیمہ'' تھے، تکمیل کنندہ نہیں تھے؛ خارجی اور بیگانہ تھے اور انھیں مسلّط (Super-impose) کیا گیا تھا۔ گل کرسٹ کے استفسار پر ہندوستانیوں نے جب انکشاف کیا کہ انھیں خود اپنی زبان کے لیے کسی ''متن'' (قواعد، لغت) کی طرف رجوع کی ضرورت پیش نہیں آئی تو یہ ''ہندوستانی'' کے بہ طور زبان مکمّل ہونے کا اعلان تھا۔ اس زبان کو اپنے مقامی سماجی حلقے میں کسی ایسے متن کی ضرورت نہیں تھی جو اس کی ابلاغی کارکردگی کو بہتر بنانے کا دعویٰ کرتا ہو۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اس اعلان میں بین السطور پانی کی سنسکرت کی قواعد یا انشا کی دریائے لطافت کی نوعیّت کی طرف اشارہ بھی موجود تھا۔ یعنی اس سوال کا جواب کہ آخر اپنے مقامی سماجی حلقوں میں لازمی اور درکار ابلاغی کارکردگی ظاہر کرنے والی زبانوں پر متن کیوں وجود میں آئے؟ پتنجلی اصرار کرتا ہے کہ [سنسکرت کے] درست استعمالات کیا ہیں؟[۱۶] دریائے لطافت میں بھی اردو کی فصاحت کی وضاحت ملتی ہے۔ ''محاورۂ اردو سے اہلِ اسلام کی زبان مراد ہے، لیکن اس صفت میں بھی بہت اختلاف ہے۔ سارے شہر کی زبان کو فصیح نہیں کہہ سکتے''۔[۱۷] گویا قواعد کی یہ کتابیں زبانوں کے درست، صحیح، فصیح استعمال کی وضاحت کرتی تھیں۔ کسی زبان میں درست اور فصیح استعمال کا تصور اس وقت پیدا ہوتا ہے جب اس زبان میں متن وجود میں آتے ہیں۔ بولی جانے والی زبان میں کثرت، آوارہ مزاجی، سیمابیت، لامرکزیت ہے۔ متن میں ایک خاص نوع کی وحدت اور تجسیمیت ہے۔ متن، تقریر کی ''آوارہ مزاجی'' کو قابو میں لانے کی کوشش کرتا اور معیار بندی کرتا ہے۔ اسی معیار بندی کے عمل کا ایک حصّہ، فصاحت ہے۔ لہٰذا قواعد کی مذکورہ کتابیں بولی جانے والی زبان کے لیے ''ضمیمے'' کا درجہ رکھتی تھیں، جو اس اعتبار سے خارجی اور زائد تھا کہ ''صحیح و فصیح'' کا فیصلہ ثقافتی یا سماجی لحاظ سے مقتدر طبقے کا تھا جس کے اقتدار کا منبع ان زبانوں کے متون تھے۔ اس بات میں نازک نکتہ یہ ہے کہ اس فیصلے کی گنجائش یا اس فیصلے کے اطلاق کا امکان خود سنسکرت کے لوک (عوامی زندگی) یا اردو کی عوامی بول چال میں موجود تھا۔ اگر یہ امکان بہ طور ''کمی'' خود کو ظاہر نہ کرتا تو ''صحیح و فصیح'' کے اقداری فیصلے نہ تو کیے جا سکتے اور نہ ان کی قبولیت ممکن ہوتی — لہٰذا اصولی طور پر ورنیکلر کا ہر متن یا تقریر کی تحریر میں منتقلی ضمیمے کا درجہ رکھتی ہے اور ''ضمیمہ'' جس کمی کو دور کرنے یا جس خلا کو بھرنے کی کوشش کرتا ہے، اسی میں طاقت کو بکھیرتا ہے؛ وہ طاقت یا اتھارٹی جو اپنی نوعیّت کے لحاظ سے کسی طبقے، آئیڈیالوجی کا اجارہ قائم کرتی ہے یا مسخ کرتی ہے۔ یہی دیکھیے، فصاحت بالآخر ایک وسیع لسانی سماج کے کسی

تخلیق کردہ (اہل زبان) کا اظہاری پیرایہ بن جاتی ہے، جس کا اثبات لفظاً اس منطق کے تحت کیا جاتا ہے کہ یہ اہل زبان کا روزمرہ ہے۔ چنانچہ فصاحت اس تخلیق کردہ کو لسانی بالا دستی اور معیار سازی کی قوت عطا کرتی ہے۔

گل کرسٹ نے قواعد ولغت نگاری کے لیے ''ہندوستانی'' کا مطالعہ کیا اور اس کی گہرائی میں اترا تو اس نے اس گنجائش، کمی، خلا کا ادراک کیا، جسے وہ اس زبان سے متعلق ''نظریات'' تشکیل دے کر بھر سکتا تھا۔ مزے کی بات یہ ہے کہ اس کے یہ نظریات اس کی انگریزی ہندوستانی لغت کے ضمیمے ہی میں ظاہر ہوئے، جس کے بغیر بھی لغت مکمل تھی، مگر ''ہندوستانی'' کی تاریخ و ساخت سے متعلق نظریات کی عدم موجودگی، وہ کمی تھی، جو اس کی لغت کے ضمیمے کا جواز پیدا کرتی تھی۔

گل کرسٹ عمومی طور پر برطانوی راج کی اس خصوصیت کی نمائندگی کرتا ہے جو ہندوستان کے موجود سیاسی اداروں، سماجی رسوم اور ثقافتی علامتوں سے عیارانہ مطابقت پیدا کرنے اور ان کے ہنرمندانہ مفید مطلب استعمال سے عبارت تھی۔[۱۸] ''ہندوستانی'' سے اس کی غیر معمولی دلچسپی اور اس کے مطالعے میں بے مثال انہماک دراصل راج برطانیہ کی مذکورہ خصوصیات ہی کا پیدا کردہ تھا۔ ''ہندوستانی'' ایک ایسی ثقافتی مظہر تھی جس پر دست رس کے ذریعے، جس سے مطابقت پیدا کرنے اور جس کے چابک دستی سے استعمال کے نتیجے میں نوآبادیاتی ہندوستان کا برطانوی خواب شرمندۂ تعبیر ہو سکتا تھا۔ یہ سمجھنا کہ گل کرسٹ کی ہندوستانی سے دلچسپی محض اپنے آقاؤں کے لیے قواعد ولغت کی کتابیں تیار کرنے تک محدود تھی یا یہ خیال کرنا کہ فورٹ ولیم کالج کا مقصدِ وحید کمپنی کے جونیئر سول سرونٹس کی ہندوستانی اور دوسری زبانوں اور کمپنی کے قوانین کی تعلیم دینا تھا، ایک ایسی سادہ لوحی ہے جسے ثقافتی و تاریخی مطالعات میں جرم قرار دیا جانا چاہیے۔

ورنیکلر زبانوں پر دست رس کا تقاضا تھا کہ انھیں اختیار کیا جائے؛ ان پر اس اختیار کو ممکن بنایا جائے کہ انھیں اپنی، نوآبادیاتی اور استعماری ضرورتوں کے تحت مصرف میں لایا جا سکے۔ کلاسیکی زبانوں کے مقابلے میں ورنیکلر زبانوں پر یہ ''اختیار'' نسبتاً آسان اور مقابلتاً زیادہ کارآمد تھا۔ کلاسیکی زبانیں دراصل ''متن'' تھیں، لہٰذا ایک طاقت اور اتھارٹی کی حامل تھیں، جب کہ ورنیکلرز وہ بولیاں تھیں، جن کے متن تشکیل دینے، ان پر ''ضمیموں'' کا اضافہ کرنے اور اتھارٹی پیدا کرنے کی کھلی گنجائش موجود تھی۔ کلاسیکی اور ورنیکلر زبانوں پر دست رس کا عمل کم وبیش تعلیم یافتہ اور ناخواندہ فرد کی تربیت کے مساوی تھا— بہرکیف ورنیکلر کو ''اختیار'' کرنے کی حکمتِ عملی کے طور پر اولاً انھیں یورپی نام دیے گئے۔ گریرسن نے اعتراف کیا ہے کہ لفظ ہندوستانی یورپی تشکیل ہے اور اسے مقامی لوگ بہت کم استعمال کرتے ہیں، سوائے ان مقامی لوگوں کے جو یورپی اثر

میں ہیں۔[19] اردو کے لیے ہندوستانی بہ طور اسم زبان کے گل کرسٹ نے وضع کیا تھا، اس کی وجہ اور جواز خود گل کرسٹ کے نزدیک یہ ہے۔

> ہندوستان ایک مرکب لفظ ہے جو ہندوؤں کے وطن یا نیگرو کے وطن کے مساوی ہے اور اس قدر معروف ہے کہ اس کی وضاحت کی چنداں ضرورت نہیں۔ یہاں ہندو اور مسلمان ہی کثرت سے آباد ہیں، انھیں اور ان کی زبان کو ہم بے خوف، ہندوستانی کی عمومی، مصالحانہ جامع اصطلاح کے تحت شامل کر سکتے ہیں اور اسے میں نے مندرجہ بالا اور مندرجہ ذیل وجوہ کی بنا پر اختیار کیا ہے۔ اس ملک کا نام اور زیرِ بحث مقامی زبان کا نام، دونوں ہی جدید ہیں۔ جب میں اوّل اوّل اس زبان کے مطالعے اور فروغ و پرداخت میں مشغول ہوا تو مجھے ''ہندوستانی'' کے علاوہ کوئی نام مناسب نہیں لگا۔ اس میں شک نہیں کہ مقامی اور دوسرے لوگ اسے ہند کی نسبت سے جو کہ انڈیا کا پرانا نام ہے، ہندی یعنی انڈین کہتے ہیں لیکن یہ نام آسانی سے ''ہندوی''، ''ہندووئی''، ''ہندوی'' کے ساتھ گڈمڈ ہو سکتا ہے اور یہ نام ''ہندو'' سے مشتق ہیں۔ لہٰذا میں اپنی پرانی رائے پر قائم ہوں کہ اس ملک کی مقبولِ عوام زبان کے لیے تمام دوسرے نام مستقلاً مسترد کر دینے چاہییں اور وہ بے معنی لفظ مورز، بھی اور ان کی جگہ صرف ''ہندوستانی'' استعمال کرنا چاہیے، خواہ یہاں کے لوگ اس زبان کو ''ہندوستانی'' کا نام دیں یا نہ دیں۔ کیونکہ ان لوگوں میں امتیاز کی کافی صلاحیت نہیں ہے اور اگر اس قسم کی پابندیاں ان کی توجہ میں لائی بھی جائیں تو ان کی معقولیت اور استعمال کا لحاظ نہیں کرتے۔[20]

بہ ظاہر ہندوستانی بہ طور اسم زبان کے خاصا معقول لگتا ہے کہ زبانوں کے نام جغرافیائی ہوتے ہیں۔ پورے ہندوستان میں بولے اور سمجھے جانے کی وجہ سے اسے ہندوستانی ہی کہا جانا مناسب تھا اور اسی بنیاد پر بیسویں صدی کے اوائل میں سیّد سلیمان ندوی نے اردو کو ہندوستانی سے بدل دینے کی تحریک بھی چلائی تھی، مگر گل کرسٹ اور اس کے بعد دوسرے یورپی قواعد دانوں اور لغت نویسوں نے ہندوستانی کو اس لیے اختیار کیا تھا کہ ہندوستانی مقامی زبانوں کا یورپی علم تشکیل دیا جائے یعنی ایک ایسا علم جس کی بنیاد مقامی حقائق پر ہو؛ مقامی ہندوستانی ثقافتی اور زبانوں کو ان حقائق (Data) میں تبدیل کیا جائے، جن کا تجزیہ کیا جا سکے، جس کے زمرے بنائے جا سکیں اور بعد ازاں جنھیں نظریہ سازی میں بروئے کار لایا جا سکے؛ پھر اس نظریے کی طاقت سے ہندوستان کے سماجی عرصے میں وہ تبدیلیاں لائی جا سکیں جن کی سمت اور معنویت نوآبادیاتی تخیل میں خوب واضح اور اسے تقویت پہنچانے والی ہوں۔

ہندوستانی مقامی زبانوں کے یورپی علم کی تشکیل میں، یورپی ذہانت، مقامی ذہانت کے مقابل ظاہر ہوتی، دونوں کے بیچ ایک ناقابلِ عبور اور ناقابلِ مصالحت خلیج حائل دیکھتی ہے اور اپنی مسلسل کارکردگی کے زعم میں ہندوستانی ذہانت کی اہانت کرتی ہے— گل کرسٹ ہندوستانی زبان کا یورپی علم تشکیل دیتے ہوئے اس بات کو خاطر میں نہیں لاتا کہ اہلِ ہند اس سے اتفاق کرتے ہیں یا نہیں۔ وہ ایک روایتی شرق شناس کے تکبّر کا

مظاہرہ کرتے ہوئے اور شرق شناسی پر اپنے اجارے کا بالواسطہ احساس دلاتے ہوئے ہندوستانیوں کو درست اور نادرست میں تمیز کرنے سے عاری ہونے کا طعنہ دینے میں ذرا عار محسوس نہیں کرتا۔

گل کرسٹ ''ہندوستانی'' کے ذریعے طاقت کا کلامیہ تشکیل دیتا ہے۔ وہ بعض تاریخی حقائق وضع کرتا ہے: مسلمانوں کے حملوں اور بعد ازاں ان کے ہندوستان میں آباد ہونے سے پہلے ہندوی یا ہندووئی کی ہندوستان کے لیے وہی حیثیت تھی، جو اب ہندوستان کے لیے ہندوستانی کی ہے۔ نارمن کی فتح سے پہلے جو صورت سیکسن کی انگلستان کے لیے تھی، وہی صورت قدیم زبان [ہندوی] کی ہندوستان کے لیے تھی، جب کہ ہندوستانی اس کے علاوہ کچھ نہیں کہ مسلمانوں نے ہندوی پر عربی اور فارسی کے ساتھ پے در پے یورشیں کی ہیں۔[۲۱] یہ ''حقائق'' اس لیے وضع کیے گئے لگتے ہیں کہ کہیں کسی تاریخی واقعے کا باضابطہ حوالہ نہیں؛ مسلمانوں کے عسکری حملوں کو لسانی یورش (deluge) قرار دیتا ہے تاکہ ہندوؤں کے اندر یہ احساس ابھارا جا سکے کہ ان کی قدیمی زبان پر مسلمانوں کی زبانوں نے یورش کی (بعد ازاں گل کرسٹ اس میں پوری طرح کام یاب بھی ہوا)۔ ہندوستان پر مسلمانوں کے لسانی اثرات کی وضاحت کے متبادل بیانیے موجود تھے، جنھیں گل کرسٹ ایک یورپی آبادکار کے اجارہ دارانہ مقاصد کے تحت، دباتا یا نظر انداز کرتا ہے۔ ان لسانی اثرات کو لسانی یورش کے برعکس لسانی آمیزش بھی قرار دیا جا سکتا تھا جو وسیع تر ثقافتی میل جول کا حصّہ اور مظہر تھی۔ لسانی اثر و عمل کو عسکری اصلاحوں میں بیان کرنا، خالی از مصلحت نہیں تھا۔ حقائق وضع کرنے کے جوش میں گل کرسٹ ہندوی کو ہندوستان کی سب سے قدیم زبان اور سنسکرت کا سرچشمہ تک قرار دے ڈالتا ہے جو سراسر گم راہ کن بات ہے۔

حقائق وضع کرنے کے بعد وہ واضح زُمرے بناتا ہے: مثلاً ایک یہ کہ ہندوی پر صرف اور محض ہندوؤں کا حق ہے؛ اصل ہے؛ ہندوستان کی قدیمی زبان ہے۔ دوسرا زُمرہ یہ کہ ہندوستانی اسی ہندوی پر نسبتاً تازہ بالائی تعمیر ہے، جس میں عربی و فارسی شامل ہے،[۲۲] اس لیے یہ مسلمانوں کی زبان ہے۔ گویا وہ ''ثابت'' کرتا ہے کہ زبان مذہبی تشخّص کی حامل ہوتی ہے۔ سنسکرت ہندوؤں کی کلاسیکی/ مذہبی زبان ہے اور عربی مسلمانوں کی۔ ہندوی کے مذہبی تشخّص کے لیے ضروری ہے کہ اسے دیوناگری رسم خط میں لکھا جائے اور ہندوستانی کو عربی فارسی رسم خط میں۔ یہی نہیں دونوں میں متعلقہ مذہبی زبانوں کی لفظیات کا وافر ذخیرہ بھی ہونا چاہیے۔ گل کرسٹ کی ہندوی کو گریرسن فوق ہندی (High Hindi) کا نام دیتا ہے اور بے کھٹکے اعتراف کرتا ہے کہ اس کی اصل جدید ہے۔ یہ گزشتہ صدی کے آغاز میں ۱۸۰۰ء [کے آس پاس] انگریزی اثر کے

تحت متعارف کروائی گئی۔"[۲۳] گل کرسٹ کی ہندوی، گریرسن کی فوق ہندی اور بعد کی جدید ہندی دراصل اردو کی نو آبادیاتی تقسیم ہی کا نتیجہ ہے۔ ہر چند گل کرسٹ سے پہلے بنگالی گرامر کا پہلا یورپی مصنف این بی ہالہیڈ اس تقسیم کی بنیاد رکھ چکا تھا۔ اس نے ''قدیم ہندوی'' کو خالص ہندوستانک اور رائج لنگوافرینکا کو ملی جلی ہندوستانک کا نام دیا ہے (اس کا حوالہ خود گل کرسٹ نے اپنی لغت کے حاشیے میں دیا ہے) مگر یہ حضرت گل کرسٹ ہی تھے جنھوں نے ''ہندوستانی'' سے متعلق باقاعدہ نظریہ سازی کی؛ ایک باقاعدہ ڈسکورس تشکیل دیا۔ اپنے نظریے اور ڈسکورس کا علمیاتی طریق کار اُس نے برطانوی لسانی فلسفی جون ہورن طوق (John Horne Tooke) سے اخذ کیا تھا جس کی *Diversions of Purely* ۱۷۸۶ء میں شائع ہوئی تھی۔ ہورن طوق کی اہم دریافت یہ تھی کہ معاصر زبانوں کی پیچیدگیوں کا منبع ان متجانس عناصر میں ہے جو قدیم زبانوں میں پائے جاتے ہیں۔"[۲۴] گل کرسٹ اس خیال کو عظیم دریافت قرار دیتے ہوئے اقرار کرتا ہے کہ ہورن طوق کے خیال کی تصدیق ان مشرقی زبانوں سے ہو جاتی ہے، جنھیں وہ جانتا ہے۔"[۲۵] لہٰذا وہ یہ نظریہ وضع کرتا ہے کہ ''ہندوستانی'' کی پیچیدگی کا سرچشمہ قدیم ''ہندوی'' کے ان متجانس عناصر (لفظیات، آوازوں، نحوی اصولوں وغیرہ) میں ہے، جو کہیں اصلی شکل میں اور کہیں بدلی ہوئی صورت میں ہندوستانی میں موجود ہیں۔

گل کرسٹ واضح کرتا ہے کہ ہندوستانی کی تین سطحیں یا اسالیب ہیں: اعلا درباری یا فارسی اسلوب؛ وسطی یا حقیقی ہندوستانی اسلوب اور ہندوی کا پوچ (Vulgar) اسلوب۔ فارسی اسلوب ولی، سودا، میر درد اور دوسرے شعرا کی اعلا شاعری میں موجود ہے۔ یہ ادب اور سیاست کی پرتکلف اور پرتصنع زبان ہے اور اس پر عربی و فارسی کا گہرا اثر ہے۔ (گویا عربی و فارسی ہی اسے پرتکلف اور پرتصنع بناتی ہیں) ہندوستانی کا حقیقی اسلوب مسکین کے مرثیوں اور سودا کی ہجویات میں ملتا ہے۔ تیسرا اسلوب فاسٹر کے حکومت کے قواعد وضوابط کے ترجمے میں ملتا ہے اور اسے ناگری رسم خط میں لکھا جاتا ہے اور معمولی درجے کے ملازمین، دیہاتی اور ہندو استعمال کرتے ہیں۔"[۲۶] چوں کہ گل کرسٹ ہندوستانی کے مطالعے میں ہورن طوق کو قبلہ تسلیم کرتا ہے جس کے نظریے میں معاصر زبانوں کی پیچیدگی کا راز پانے کے لیے قدیم زبانوں کے تاریخی سیاق تک پہنچنے پر زور دیا گیا تھا، اس لیے جناب گل کرسٹ ہندوستانی کی پیچیدگی: اس کی تین سطحیں یا اسالیب کی وضاحت تاریخی سیاق میں کرتا ہے۔ اگر یہ وضاحت محض ہندوستان کی لنگوافرینکا کے اسلوبی تغیر اور اس کی نوعیت تک محدود ہوتی اور اس کا منشا اس زبان کی تقریری اور تحریری صورتوں کے امتیازات اور ان امتیازات کے اسباب اور مضمرات کی نشان دہی ہوتا تو اسے ہم ''محسنِ اردو'' کی اہم لسانی خدمت شمار کرتے، مگر اس کا کیا کیا جائے

کہ گل کرسٹ اس وضاحت کی مدد سے بہ قول برنارڈ ایس کوہن تاریخ کی تشکیل کرتا ہے۔[۲۷] وضاحت کے پردے میں اور آسرے پر تشکیل! وضاحت کسی مظہر کی تہوں کا انکشاف کرتی اور مظہر سے متعلق، اس کا اصل کو قائم رکھتے ہوئے علم بڑھاتی ہے، جب کہ تشکیل کسی مظہر پر بیرونی اور ''زائد اضافے'' کا درجہ رکھتی ہے اور ایک ایسے نئے مظہر، نئے علم کو وضع کرتی ہے، جو نئے سماجی اور ثقافتی نتائج کا پیش خیمہ اور محرک ہوتا ہے۔ علم طاقت بنتا ہے۔ گل کرسٹ ہندوستانی کی تاریخ کی تشکیل کے ذریعے ہندوستانی کو دو زبانوں: اردو اور ہندی میں تقسیم کرنے کا اقدام کرتا ہے اور نہایت نفاست کے ساتھ اس کا وہ ''مذہبی، تاریخی'' جواز تشکیل دیتا ہے جو خود ''ہندوستانی'' میں بہ طور زبان موجود نہیں تھا، مگر جسے ہندوستان کی تاریخ اور ہندوستان کے کثیر القومی سماج میں اور خاص طور پر مغلوں کے سیاسی زوال کے بعد کمپنی کی حکومت کے تحت نئی قومی شناختوں کے لیے آمادہ ہندوستان میں باور کرانا آسان تھا۔

گل کرسٹ نے ۱۷۹۸ء میں یہ رائے ظاہر کی تھی کہ وہ ہندوستانی کی جس تاریخ کی تشکیل کر رہا ہے، وہ سماجی اور ثقافتی نتائج ضرور پیدا کرے گی۔ ''...... انجام کار ہندو لوگ قدرتی طور پر ''ہندوی'' کی طرف جھکیں گے، اور مسلمان لامحالہ عربی اور فارسی کی طرف''۔[۲۸] ممکن ہے کچھ لوگوں کو یہ رائے گل کرسٹ کی مستقبل شناسی کے ملکے کا اظہار معلوم ہوتی ہو، مگر حقیقتاً اُس نے اپنے اُس لسانی ثقافتی پروگرام کے ممکنہ نتیجے کا اعلان کیا ہے جو اٹھارویں صدی کے یورپی نوآبادیاتی پراجیکٹ ہی کا حصّہ تھا: ہندوستان کے علم کو نوآبادیاتی طاقت میں تبدیل کرنا اور بروئے کار لانا؛ ہندوستان کی تاریخ کے علم کے ذریعے اسے تبدیل کرنا۔ گل کرسٹ ۱۰ جولائی ۱۸۰۰ء کو کلکتے میں قائم ہونے والے فورٹ ولیم کالج (جس کے افتتاح کی تاریخ تبدیل کرکے ۴ مئی ۱۸۰۰ء کی گئی، تاکہ ٹیپو سلطان پر ''فتح'' کو یادگار بنایا جا سکے۔) کے شعبۂ ہندوستانی کے سربراہ بنے تو انھیں اپنے لسانی ثقافتی پروگرام کو ''ادارہ جاتی طاقت'' کے ساتھ عمل میں لانے کا موقع مل گیا۔

فورٹ ولیم کالج کے شعبۂ ہندوستانی کی تصنیفی اور اشاعتی سرگرمیوں پر نظر ڈالیں تو صاف محسوس ہوتا ہے کہ وہ گل کرسٹ کے ہندوستانی کی ''تاریخی تشکیل'' کا عملی مظہر ہیں۔ گل کرسٹ نے ہندوی (ہندوؤں کی اصل وقدیم زبان) اور ہندوستانی (ہندوی پر عربی و فارسی کے ذریعے بالائی تعمیر، مسلمانوں کی زبان) میں جس امتیاز کا خاکہ پیش کیا تھا، اُس کے تحت کتابیں تصنیف کروائیں۔ اپنے تصور کو متن میں ڈھالا اور اس طرح طاقت اور اتھارٹی کو وجود میں لایا۔ یہ اتھارٹی متن کی تھی؛ متن کے ذریعے پیدا کی گئی تھی؛ متن کے وسیلے سے ہندوستان کے سماجی عرصے میں پھیلائی اور بکھیری گئی۔ اس امر کی کلاسیک مثالیں میر امن کی باغ و بہار

اور للو لال کوی جی کی پریم ساگر ہیں۔ دونوں ۱۸۰۳ء میں شائع ہوئیں۔ دونوں میں ہندوستانی کے ان اسالیب کو گل کرسٹ کی ہدایت پر برتا گیا، جسے اُس نے ۱۷۹۸ء میں پُراعتماد لہجے میں واضح کیا تھا۔ باغ و بہار پر فارسیت کا اور پریم ساگر پر سنسکرت کا گہرا اثر تھا۔ یہی نہیں، باغ و بہار چار مسلمان درویشوں کی داستان تھی اور پریم ساگر بھاگوت گیتا کے دسویں کھنڈ کا ترجمہ ہے، جسے پہلے برج بھاشا میں پنڈت چتر بھوج مشر نے لکھا تھا۔[29]

پریم ساگر ایک ایسا متن ثابت ہوئی جس نے ایک زبان کو دو میں تقسیم کرنے کی لامتناہی اور نامختتم بحث کا آغاز کیا۔ یہ بحث خالص لسانیاتی زاویے سے نہایت کم زور بنیاد پر استوار تھی، مگر اسی بحث نے سیاسی، تاریخی اور ثقافتی تناظر میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان اشتراک و ہم آہنگی کے امکان کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا۔ تقسیم و نزاع کی نیوکلیائی طاقت فقط اس متن میں نہیں تھی، اس متن کو خاص تاریخی موقع پر سامنے لانے اور اس متن کے ذریعے اس امتیاز کو شدّت سے ابھارنے میں تھی جو دو مذہبی سماجوں میں موجود تھا، مگر مضمر حالت میں تھا اور اگر دوسری طرح کی کوششیں کی جاتیں تو اس امتیاز کو ناقابلِ عبور خلیج میں بدلنے سے روکا جا سکتا تھا۔ اس حقیقت کے متعدد شواہد اردو میں اب تک موجود ہیں جسے ایک دردمندانہ طبقہ اب تک مشترکہ تہذیب کا علم بردار قرار دیتا ہے۔

پریم ساگر کو کھڑی بولی ہندی کی کتاب قرار دیا گیا۔ اس کی تصنیف کا دلچسپ بیانیہ گریرسن سے سُنیے:

> اس وقت تک، جب کسی ہندو کو نثر لکھنا ہوتی تھی وہ اردو استعمال نہیں کرتا تھا، وہ اپنی مقامی بولی میں لکھتا تھا۔ یہ اودھی، بندیلی، برج بھاشا یا کوئی اور ہوتی۔ للو لال نے ڈاکٹر گل کرسٹ کی خواہش پر معروف کتاب پریم ساگر لکھ کر یہ ساری صورتِ حال بدل ڈالی۔ جہاں تک اس کتاب کے نثری حصوں کا تعلق ہے، عملاً اردو میں لکھے گئے، جہاں مصنف نے دیکھا کہ بول چال میں فارسی الفاظ برتے جاتے ہیں، انھیں ہند آریائی [سنسکرت] لفظوں سے بدل دیا۔ اس طرح بالائی دوآب کی اصل دیسی زبان کی طرف مراجعت از خود ممکن ہوگئی۔ اس نرالے تجربے کا طریقہ شروع ہی سے کامیاب تھا۔ اس میں [کھڑی بولی ہندی] لکھی گئی پہلی کتاب کے موضوع نے تمام لائق ہندوؤں کو متوجہ کیا اور عربی سجع کی مانند مصنف کے غنائی اسلوب نے ہندوؤں کی سماعت میں رس گھولا۔ نیز اس زبان نے ایک کمی کو پورا کیا۔ اس سے ہندوؤں کو ان کی لنگوا فرینکا مل گئی۔ اس نے کافی مختلف صوبوں کے لوگوں کے لیے ممکن بنایا کہ وہ، ان کے نزدیک مسلمانوں کے ناپاک لفظوں کی طرف رجوع کیے بغیر آپس میں بات چیت کر سکیں۔ یہ ہر جگہ قابلِ فہم تھی کہ اس کی گرامر اسی زبان کی تھی جسے ہر ہندو کو حکومتی اہل کاروں کے ساتھ اپنے تجارتی روابط کے لیے استعمال کرنا پڑتا تھا اور اس کا ذخیرۂ الفاظ شمالی ہندوستان کی سنسکرت زبانوں کا مشترکہ ورثہ تھا...... لہٰذا بنگال تا پنجاب پورے ہندوستان کے لیے پریم ساگر کی زبان ہندو نثر کا معیاری نمونہ بن گئی اور اسے یہ مقام آج تک حاصل ہے۔[30]

یہ بیانیہ صرف اس اعتبار سے اہم اور مستند نہیں کہ اسے نوآبادیاتی نظام کے ''اندر کے آدمی'' نے لکھا ہے، بلکہ اس لیے بھی اہم اور چشم کشا ہے کہ اس میں متن کی اور متن کے ذریعے اتھارٹی تشکیل دینے اور اسے سماجی عرصے میں پھیلانے کی کام یاب حکمت عملی کا انکشاف بھی ہے۔ غور کیجیے: پریم ساگر جس نثر میں لکھی گئی، اس کی کوئی مثال پہلے سے موجود نہیں تھی؛ یہ نثر گل کرسٹ کے نوآبادیاتی مقاصد سے لبریز تخیل کی پیداوار تھی۔ حضرت کا تخیل موجودگی اور غیاب، اضافے اور اخراج، اثبات اور نفی کی ثنویت کا حامل تھا: ہندوستانی میں فارسی کی موجودگی، اسے مسلمانوں کی زبان بناتی تھی اور فارسی کے غیاب و نفی سے یہی زبان ہندوؤں کی زبان بن جاتی تھی یا سنسکرت کے اضافے اور فارسی کے اخراج سے یہ زبان پاک، شدھ ہو جاتی اور پوتر ہندو زبان بن جاتی تھی۔ سنسکرت کا اضافہ دراصل ضمیمہ تھا۔ یہ ایسے ہی تھا کہ اٹھارہ سال کی خوب صورت لڑکی نے باوقار نظر آنے کے لیے اپنی لکڑدادی کے نمائشی گہنے سجا لیے ہوں۔[۳۱] ہمیں ماننا چاہیے کہ لکڑدادی کے ان گہنوں کے حُسن اور زیبائش کو اجاگر کرنے میں ایشیاٹک سوسائٹی ہی کا بنیادی کردار تھا۔ آگے چل کر اسی موجودگی و غیاب کی ثنویت نے مسلمانوں اور ہندوؤں میں کبھی نہ ختم ہونے والی لسانی تفریق پیدا کر دی۔ اس تفریق کو اجاگر کرنے اور مستحکم کرنے میں پریم ساگر کے متن ہی کا بنیادی کردار تھا۔

مرزا خلیل احمد بیگ نے اپنی کتاب ایک بھاشا ...... جو مسترد کر دی گئی میں ایودھیا پرساد کھتری، چندر دھر شرما گلیری، جگن ناتھ داس، ڈاکٹر تارا چند اور رام چندر شکل جیسے ہندی زبان و ادبیات کے علما کی کتابوں سے اقتباسات درج کیے ہیں جو گریرسن کی رائے ہی کی توثیق کرتے ہیں۔[۳۲]

گیان چند نے اپنی ہنگامہ خیز کتاب ایک بھاشا: دو لکھاوٹ، دو ادب میں پریم ساگر کے دفاع میں لکھا ہے:

> بعض حضرات اس سے یہ سمجھے کہ للو لال ایک نئی زبان کے لیے اردو الفاظ نکال رہے تھے۔ وجہ یہ نہیں تھی بلکہ یہ کہ وہ ہندو دھرم کی ایک کتاب تیار کر رہے تھے اس لیے عربی فارسی لفظیات اور اسلامی روزمرہ سے پرہیز کیا۔[۳۳]

گیان چند کی اس رائے کا جواب ہمیں ۱۹ویں صدی کے بابو شیو پرشاد کے اس لیکچر میں مل جاتا ہے جو انھوں نے ۱۸۶۸ء میں بنارس انسٹی ٹیوٹ میں دیا تھا۔ پرشاد لکھتے ہیں کہ جب گل کرسٹ نے میر امن اور للو لال جی کو نثر کی کتابیں لکھنے کے لیے کہا تو ''دونوں مصنف بے شک حیران ہوئے ہوں گے کیوں کہ یہ ان کے لیے بالکل نئی بات تھی۔ دونوں نے کتاب لکھی مگر دونوں کو ایک، ایک نئی زبان بنانی پڑی۔ للو جی نے تو اپنے پریم ساگر میں سے بالکل فارسی لفظ خارج کیے یہاں تک کہ اپنے مربی گل کرسٹ کے لیے بھی

صاحب کا لفظ نہیں لکھا۔ افسوس للو جی یہ بھول گئے کہ خود ان کا نام آدھا یعنی لال فارسی ہے''[۳۴]۔ علاوہ ازیں گیان چند للو لال کے دفاع کے جوش میں چند بنیادی سوالات کو نظر انداز کر گئے ہیں:

(ا) آخر کمپنی کے جونیئر سول سرونٹس کے لیے قائم کیے گئے کالج میں ہندو دھرم کی کتاب تیار کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ (ب) للو لال کو ہی جی کے یہاں کیوں کر یہ احساس پیدا ہوا کہ ہندو دھرم کی کتاب میں عربی فارسی لفظیات نہیں آنے چاہییں؟ اگر آئیں تو ہندو دھرم بھرشٹ ہو جائے گا۔ حالاں کہ للو لال کی کتاب میں ''بہتیرے عربی فارسی کے شبد بول چال کی بھاشا میں اتنے مل گئے ہیں کہ انھیں صرف سنسکرت ہندی جاننے والے کے لیے پہچاننا بھی مشکل تھا''[۳۵]۔ زبان کے مذہبی تشخص کا خیال للو لال کو کیوں کر آیا؟ اگر پہلے سوال پر ہی غور کر لیا جائے تو ''اردو ہندی تنازع'' کی گتھی سلجھ جاتی ہے۔ گل کرسٹ کی سربراہی میں شعبۂ ہندوستانی اگر کمپنی کے جونیئر سرونٹس کی عملی لسانی ضرورت ہی مدنظر رکھتا تو پریم ساگر کی نثر کا نرالا تجربہ کرنے کی قطعاً گنجائش نہ تھی۔ گل کرسٹ نے ہندوؤں کے یہاں لسانی سطح پر قومی/مذہبی تشخص کی کمی کا ادراک کیا اور اسے مذکورہ کتاب کے متن کے ذریعے پورا کیا جو کالج کے اعلانیہ مقاصد سے ماورا مگر کمپنی کے وسیع تر مقاصد سے ہم آہنگ اقدام تھا۔ گیان چند نے ہندی کی بولی برج بھاشا کی گیارہ اور کھڑی بولی نثر کی دیوناگری خط میں لکھی ۱۰ کتابوں کی تفصیل دی ہے، جو ۱۳۴۳ء اور ۱۸۰۰ء کے بیچ لکھی گئیں۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ پریم ساگر سے پہلے ہی ہندی میں نثر قائم ہو چکی تھی لیکن سوال یہ ہے کہ آخر پریم ساگر ہی سے کیوں ہندی الگ زبان کے طور پر قائم ہوئی؟ پہلے کے متون ہندی کے لیے معیار کیوں نہ بن سکے؟ بجا کہ پریم ساگر شائع ہونے کی بنا پر وسیع حلقے تک پہنچی، تاہم اصل بات یہ ہے کہ ٹھیک اس وقت پہنچی جب لسانی استشراق ہندوستان کے سماجی عرصے کو کھدیڑنے میں لگا تھا۔

حوالہ جات

۱۔ سر ولیم جونز کے اپنے الفاظ یہ تھے:

"…. How degenerate and abased soever the Hindus may now appear, that in some early age they were splendid in arts and arms, happy in government, wise in legislation, and eminent in various knowledge."

[Discourses and Miscellaneous Papers جلد اوّل، (مرتبہ: جیمز ایلمز)، (چارلس ایس آرنلڈ، لندن، ۱۸۲۴ء)ص: ۲۷]

رے منڈ شواب، The Oriental Renaissance (کولمبیا یونیورسٹی، نیویارک، ۱۹۸۴ء)، ص: ۱۷۶۔

۲۔ محمد عتیق صدیقی، گل کرسٹ اور اس کا عہد (انجمن ترقی اردو ہند، نئی دہلی، ۱۹۷۹ء)، ص: ۱۵۵۔

۳۔ ایضاً، ص: ۸۲۔

۴۔ رچرڈ اسٹیڈمین جونز، Etymology and Language Learning at the start of the 19th century، مشمولہ The History of Linguistics and Grammar، (مرتبہ: پی ایٹ ڈیسمٹ)، (بیلجیم، ۱۹۹۸ء)، ص: ۱۹۱۔

۵۔ محمد عتیق صدیقی، متذکرہ بالا، ص: ۴۰۔

۶۔ گارلینڈ کینن، The Life and Mind of Oriental Jones (کیمبرج یونیورسٹی پریس، کیمبرج، ۱۹۹۰ء)، ص: ۸۷۔

۷۔

۸۔ ایضاً، ص: ۸۳۔

۹۔ گل کرسٹ، Origins of Modern Hindustani Literature (مرتبہ: محمد عتیق صدیقی) (نیا کتاب گھر، علی گڑھ، ۱۹۶۳ء)، ص: ۴۹۔

۱۰۔ بحوالہ: برنارڈ ایس کوہن، Colonialism and Its Forms of Knowledge (پرنسٹن یونیورسٹی، نیوجرسی، ۱۹۹۶ء) ص: ۳۴۔

۱۱۔ پیٹر جی فرائیڈ لینڈر (Peter G. Friedlander)، "Hindustani Textbooks from the Raj"، مشمولہ جرنل آف فارن لینگوئج ٹیچنگ، جلد ۳، (نیشنل یونیورسٹی آف سنگاپور، ۲۰۰۶ء)، ص: ۴۳۔

۱۲۔ گل کرسٹ، Origins of Modern Hindustani Literature، ص: ۴۸۔

۱۳۔ گل کرسٹ کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"Not a dictionary or grammar could be procured for me. Those from whom I enquired them stared with astonishment and answered interrogatively, if it was ever yet known a country, that men had to consult vocabularies, and rudiments for their own vernacular speech."

(ایضاً، ص: ۴۹)

۱۴۔ جوناتھن کلر، On Deconstruction، (روٹلیج اینڈ کیگن پال، لندن، ۱۹۸۷ء)، ص: ۱۰۲۔

۱۵۔ ژاک دریدا، Acts of Literature (مرتبہ: ڈیرک اٹرج)، (روٹلیج، لندن، ۱۹۹۲ء)، ص: ۸۴۔

۱۶۔ اے بیریڈیل کائیتھ، A History of Sanskrit Literature (موتی لال بناری داس پبلشرز، دہلی، ۱۹۹۳ء)، ص: ۱۰۔

۱۷۔ میر انشا اللہ خاں انشا، دریائے لطافت، (ترجمہ: پنڈت برجموہن دتا تریہ کیفی)، (مرتبہ: مولوی عبدالحق)، (انجمن ترقی اردو ہند، نئی دہلی، ۱۹۸۸ء)، ص: ۴۰۔

۱۸۔ "..... British Raj was characterized in its founding period by shrewd adaptation to and skillful manipulation of existing political institutions, social customs and cultural symbols."

[بامن داس باسو، *History of Education in India under the Rule of the East India Company* (کرزن پریس، برطانیہ، ۱۹۹۹ء)، ص: ۱]

۱۹۔ "The name [Hindostani] itself is of European coinage......it being rarely used by natives except under European influence."

[*Census of Indian 1901*، (آفس آف دی سپرانٹنڈنٹ گورنمنٹ پرنٹنگ، انڈیا، ۱۹۰۲ء)، ص: ۴۲۰]

۲۰۔ گل کرسٹ کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"... Hindoostan is a compound word, equivalent to Hindoo land or Negro-land and too well known to require any description here. It is inhabitated chiefly by Hindoos and Moosulmans; whom we may safely comprise, as well as their language, under the general, conciliating, comprehensive term of Hindoostanee, and which I have adopted for the above and following reasons. This name of the country being modern, as well as the vernacular tongue in question, no other appeared so appropriate as it did to me, when I first engaged in the study and the cultivation of the language. That the natives and others call it also Hindee, Indian, from Hind, the ancient appellation of India, cannot be denied; but as this is apt to be confounded with Hinduwee, Hindoo,ee, Hindvee, the derivative form from Hindoo, I adhere to my original opinion, that we should invariably discard all other denominations of the popular speech of this country, including the unmeaning word Moors, and substitute for them Hindoostanee, whether the people here instantly do so or not; as they can hardly discriminate sufficiently, to observe the use and propriety of such restrictions, even when pointed out to them."

[*The Anti-Jargonist*، (کلکتہ، ۱۸۰۰ء) ص: iii تا iv]

۲۱۔ گل کرسٹ نے اپنی لغت کے ضمیمے میں یہ رائے ظاہر کی:

"Before the irruption and subsequent settlement of the Moosulmans, the Hindwee or Hindoo,ee was to Indian, what the Hindootanee is now to Hindoostan... This ancient tongue, under various modifications is to Hindoostan, exactly what the Saxon was to England, before Norman conquer, while the Indosstanee is in fact nothing more than Hindwee deluged, after repeated, successful invasions by the Moosulmans, with the Arabic and Persian."

[*Origins of Modern Hindustani Literature*، ص: ۱۵۳]

۲۲۔ گل کرسٹ کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"Hinduwee, I have treated as the exclusive property of the Hindoos alone; and have therefore constantly applied it to the old language of Indian, which prevailed before the Moosulman invasion; and infact now constitutes amongst them, the basis or ground work of the Hindoostanee, a comparatively recent superstructure, composed of Arabic and Persian."

[*The Anti-Jargonist*، ص: iv]

۲۳۔ "It is of modern origin, having been introduced under English influence at the commencement of the last century."

[*Census of Indian 1901*، ص: ۴۲۰]

۲۴۔ رچرڈ اسٹیڈمین جونز، متذکرہ بالا، ص: ۱۹۹۔

۲۵۔ گل کرسٹ، دیباچہ *A Dictionary, English and Hindoostanee* (مبرر پریس، کلکتہ، ۱۷۸۹ء) ص: xiv۔

۲۶۔ ایضاً، ص: xli۔

۲۷۔ برنارڈ ایس کوہن، متذکرہ بالا، ص: ۳۶۔

۲۸۔ گل کرسٹ، ''گرامر''، ص: ii، بحوالہ اردو کا ابتدائی زمانہ، از شمس الرحمن فاروقی (آج، کراچی، ۲۰۰۱ء) ص: ۲۶ تا ۲۸۔

۲۹۔ نثار احمد فاروقی، مقدمہ وثائق فورٹ ولیم کالج از راجندر ناتھ شیدا (قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۲۰۰۳ء) ص: ۵۵۔

۳۰۔ گریرسن کا اقتباس اس کے اپنے لفظوں میں ملاحظہ کیجیے:

"Uptill then, when Hindu wrote prose and did not use Urdu, he writes in his own local dialect, Awadhi, Bundeli, Braj Bhasha, or what not. Lallu Lal, under the inspiration of Dr. Gilchrist changed all this by writing the well-known *Prem Sagar*, a work which was, so for as the prose portions went, practically written in Urdu with Indo-Aryan words substituted wherever a writer in that form of speech would use Persian ones. It was thus an automatic reversion to the actual vernacular of the Upper Doab. The course of this novel experiment was successful from the start. The subject of the first book written in it attracted the attentions of all good Hindus, and the author's style, musical and rhythmical as the Arabic Saj' pleased their ears. Then, the language fulfilled a want. It gave a lingua franca to the Hindus. It enabled men of widely different provinces to converse with each other without having recourse to the, to them, unclean words of the Musalmans. It was intelligible every where, for its grammar was that of the language which every Hindu had to use in his business relations with Government officials, and its vocabulary was the common property of all the Sanskrit languages of Northern India... Hence the language of the *Prem Sagar* became, naturally enough, the standard of Hindu prose all over Hindostan, from Bengal to the Punjab, and has held its place as such to the present day."

[*Linguistic Survey of India*، جلد نہم، حصہ اوّل (موتی لال بنارسی داس، دہلی، ۱۹۶۸ء) ص: ۴۶]

۳۲۔ مرزا خلیل بیگ، ایک بھاشا جو مسترد کر دی گئی (ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ، ۲۰۰۷ء) ص: ۳۵ تا ۴۴۔

۳۳۔ گیان چند جین، ایک بھاشا: دو لکھاوٹ، دو ادب (ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۰۵ء) ص: ۱۲۷۔

۳۴۔ بابو شیو پرشاد، کچھ بیان اپنی زبان کا (بنارس، ۱۸۶۹ء)، ص: ۲۰۷۔

۳۵۔ رام چندر شکل، بحوالہ: گیان چند جین، متذکرہ بالا، ص: ۱۲۷۔

محمد حسین آزاد کے لسانی تصورات

محمد حسین آزاد (۱۸۳۰ء تا ۱۹۱۰ء) پہلے اردو ادیب ہیں جنھوں نے فلالوجی یا تاریخی، تقابلی لسانیات پر باضابطہ قلم اٹھایا، مگر ان کی اس علمی خدمت کا اس کے درست سیاق میں تجزیہ کرنا تو درکنار، اس کا تفصیلی جائزہ مرتب کرنے کی زحمت بھی کم ہی کی گئی ہے۔ آزاد کے لسانی تصورات کا تذکرہ ان کے سوانح نگاروں اور آزادیات کے بعض ماہرین نے ضرور کیا ہے، مگر برسبیل تذکرہ کیا ہے۔ اس امر کی ایک وجہ خود آزاد اور دوسری وجہ اردو کے علما ہیں۔ آزاد انشا نہیں لکھتے، طلسم باندھتے ہیں۔ اس متفق علیہ تنقیدی رائے کی روشنی میں آزاد کا مطالعہ، ان کے بعض علمی افکار کی چمک دمک ماند کر دیتا ہے۔ دوسری وجہ اردو کے بیش تر علما کی لسانیات سے عدم دلچسپی اور بعض صورتوں میں بے زاری ہے۔ یہ محبانِ اردو، زبان و بیان، اس کے چٹخارے یا قواعد زبان پر تو جان چھڑکتے ہیں، مگر زبان و بیان کی سائنس سے ان کی جان جاتی ہے۔ کم از کم آزاد کے سلسلے میں تو یہ بات ہرگز غلط نہیں۔

آزاد سے پہلے ٹیک چند بہار (بہار عجم، ۱۷۳۹ء) خان آرزو (مثمر، ۱۷۵۰ء) اور انشاء اللہ خان انشاء (دریائے لطافت، ۱۸۰۸ء) بعض لسانی تصورات پر اظہار خیال کر چکے تھے۔ ان سب کے یہاں معمولی فرق کے ساتھ لغت، صرف ونحو، منطق وعروض، فصاحت وغیرہ لسانی مباحث کے ذیل میں آتے تھے۔ گویا لفظ کی اصل، اس کی تصریفی شکلوں، اس کے معانی، معانی کے تغیرات، قواعد زبان، لفظ کے صحیح اور فصیح استعمال، شاعری میں لفظ کے درست محل سے متعلق بحثیں ایک ہی عنوان کے تحت روا تھیں۔ چوں کہ یہ بحثیں کثیر اللسانی سیاق میں ہوئیں، اس لیے مشترک لفظوں کی دریافت ایک فطری رجحان تھا۔ اس رجحان کا بے مثال اظہار خان آرزو کے یہاں ہوا، جنھوں نے توافق لسانین کا تصور پیش کیا۔ ''وآن اشتراک یک لفظ است در دو زبان یا زیادہ مثلاً فارسی وعربی، فارسی یا عربی وہندی''[1]۔ توافق لسانین اپنی اصل میں لغاتی تصور تھا نہ کہ لسانیاتی۔ جن مختلف زبانوں میں لفظی اشتراکات کی نشان دہی کی گئی، وہ عربی، فارسی، سنسکرت، اردو/ ہندی یا دوسری ہندوستانی زبانیں تھیں جن پر ہمارے لغت نگاروں کو قدرت حاصل تھی۔ ان اشتراکات کی بنیاد بھی صرف ظاہری مماثلتوں پر تھی۔ صوتیاتی وصرفیاتی اصول نہ وضع کیے گئے تھے نہ ان کے پیش نظر

تھے۔ خود کو لغاتی سیاق تک محدود رکھنے کی وجہ سے ہمارے بزرگوں نے مختلف زبانوں کے لفظی اشتراکات کے ذریعے ان زبانوں کے ثقافتی و آثاریاتی مطالعے کی طرف توجہ نہ کی۔ گویا ان کے نزدیک لفظ ایک لغوی تشکیل تھا، لسانیاتی یا ثقافتی اوضاع کا حامل نہیں تھا۔ لفظ کی مجازی تشکیل کی بحثیں ضرور ہوئیں جو ایک طرح سے لغوی معنوی سیاق کی توسیع کا عمل تھا، تاہم توسیعِ معانی کے لسانی، نفسیاتی اور ثقافتی عوامل کی تلاش نہیں کی گئی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ان زبانوں کے مابین بھی توافق دریافت کرنے سے ہچکچاتے نہیں تھے، جن کی نحوی ساخت، صوتیاتی ضابطے، صرفیاتی وضعیں بالکل مختلف ہوتی تھیں اور جن کی بنیاد پر زبانوں کے گروہ یا خاندان تشکیل دیے جاتے ہیں۔ جیسے وہ سامی خاندان کی عربی اور آریائی خاندان کی فارسی و ہندی میں اشتراکات دریافت کرتے تھے۔ آزاد اس روش کے ناقد ہیں۔

انیسویں صدی کے اوائل تک زبان کی ساخت اور تاریخ پر تھوڑی بہت جو توجہ دی گئی، وہ بھی مذکورہ لغاتی سیاق میں دی گئی۔ مثلاً انشا اردو کی ساخت یا اجزائے ترکیبی کے ضمن میں لکھتے ہیں کہ ''اردو زبان کئی زبانوں سے مل کر بنی ہے۔ جیسے عربی، فارسی، ترکی، پنجابی، پوربی اور برجی وغیرہ۔'' اس رائے کی دلیل میں وہ یہ عبارت لاتے ہیں:

> واللہ باللہ تمام شب باجی جان یہی کہتی تھیں کہ مجھے چھوٹے بھائی پر تیہا آتا ہے کہ ناحق ناحق تگا جی کو ساتھ لے کر پائندہ بیگ کھپتے کے گھر دوڑ دوڑ کے جاتا ہے۔ ایسا نہ ہو کہ اس جھلے کی دوستی میں اپنا سر کٹوا دے۔ میں نے کہا کہ آپ کاہے کو کڑھتی ہیں۔ اس لڑکے کا اللہ بیلی ہے، پائندہ بیگ کیا ہے؟

عبارت کے تجزیے میں فرماتے ہیں کہ واللہ باللہ عربی ہے، تمام شب فارسی ہے، باجی جو بہن کے لیے آتا ہے ترکی ہے، کھبا بمعنی چپ، بایاں ہے تو پنجابی لیکن اردو میں یہ لفظ اکیلا ہی استعمال ہوتا ہے جب کہ آدمی محذوف ہے۔ بیلی بمعنی نگہبان بھی پنجابی ہے، تگا دایہ کے شوہر کو کہتے ہیں۔ یہ ترکی لفظ، اتکہ، سے بگڑا ہوا ہے، کاہے کو جس کے معنی ہیں کیوں، کس واسطے یہ برج کی بولی ہے...... پنکھ بمعنی پر اردو نہیں، پوربی ہے۔[٢]

اس طور یہ ثابت کرنے کی کوشش ہوئی کہ اردو کا مایہ خمیر مختلف زبانوں کی لفظیات سے تیار ہوا ہے، یا اردو ایک ملواں زبان ہے۔[٣] اردو کی اصل اور اس کے ارتقا سے متعلق یہ ایک سادہ اور اسی قدر ناقص تصور تھا، جس کی بازگشت آج بھی کہیں نہ کہیں سنائی دیتی ہے۔ خصوصاً لسانی فرقہ واریت کے ماحول میں اس تصور کو زور وشور سے پیش کیا جاتا اور اردو کو برصغیر کی مختلف زبانوں اور ثقافتوں کے مابین ایک تہذیبی پل کے طور پر سامنے لایا جاتا ہے۔ یہ سب بجا، مگر دنیا کی کسی زبان کی اصل کا فیصلہ اس کی لغت سے نہیں، اس کی نحوی

ساخت سے ہوتا ہے۔ ہمارے بزرگوں کو قواعد سے غیر معمولی دلچسپی تھی اور وہ عربی، فارسی، اردو/ ہندی/ ہندوی/ ریختہ کی صرف ونحو کو موضوع بھی بناتے تھے، مختلف زبانوں کی قواعد کا فرق بھی پیش نظر رہتا تھا، مگر ان کا تقابل اس انداز میں نہیں کرتے تھے کہ نحوی اشتراکات و اختلافات سامنے آتے اور ان کی بنیاد پر زبانوں کی اصل و تاریخ کا علم وجود میں آتا۔ آزاد کے سامنے یہ لسانی تصورات موجود تھے، اور بعض مقامات پر آزاد نے ان سب سے اکتساب بھی کیا ہے، مثلاً خان آرزو کی طرح فارسی (قدیم فارسی) اور سنسکرت کو متحد الاصل قرار دیا ہے۔ آب حیات میں انشا اور مظہر جان جاناں کی گفتگو دریائے لطافت سے ماخوذ ہے۔ اسی طرح سخندان فارس میں آزاد نے سنگترہ کو رنگترہ اور بلبل کو گلدم قرار دینے کی جو مثالیں درج کی ہیں، وہ دریائے لطافت میں بھی ملتی ہیں، نیز آزاد نے فارسی میں جامع القواعد اور اردو میں قواعد صرف و نحو، درسی مقاصد کے لیے روایتی انداز میں تصنیف کیں، مگر حقیقت یہ ہے کہ اس روایت سے آزاد کا اکتساب اس قدر جزوی اور محدود ہے کہ انھیں اس روایت کا نمائندہ اور تسلسل قرار نہیں دیا جا سکتا۔ آزاد انیسویں صدی کی تقابلی و تاریخی لسانیات یا فلالوجی کی یورپی روایت کے خوشہ چیں تھے۔ ان کے لسانی تصورات کا ماخذ، اُن یورپی لسانی نظریات اور تحقیقات میں ہے، جو نوآبادیاتی عہد میں نوآبادیاتی ضرورتوں کے تحت کی جارہی تھیں۔ لہٰذا آزاد کی لسانی خدمات کا اصل سیاق، مشرقی نہیں، یورپی لسانی روایت ہے۔ یہاں دیکھنے کی بات یہ بھی کہ آزاد جب مشرقی روایت سے جزوی استفادہ کرتے ہیں تو کیا اس کا باعث اس روایت کے معاصر عہد میں غیر موزوں یا محدود سطح پر کارآمد ہونے کا احساس ہے اور اسی کے ساتھ جب وہ یورپی روایت کی ممکنہ حد تک تقلید کرتے ہیں تو اس کا نتیجہ کیا برآمد ہوتا ہے؟ ان کے لسانی تصورات آمیزش، تناؤ، تقابل، کسے پیش کرتے ہیں؟ — اصل یہ ہے کہ آزاد کے یہاں دو روایتوں اور ثقافتوں کے درمیان تناؤ اور تقابل، واضح صورت میں کہیں بھی موجود نہیں، البتہ آمیزش ضرور موجود ہے۔ اس کا صاف مطلب ہے کہ ان کے یہاں دست یاب مشرقی لسانی تصورات محدود سطح ہی پر کارآمد ہیں۔ علاوہ ازیں آزاد دہلی کالج کے تعلیم یافتہ تھے۔ ''یہی وہ پہلی درس گاہ تھی جہاں مغرب ومشرق کا سنگم قائم ہوا۔ ایک ہی چھت کے نیچے، ایک ہی جماعت میں مشرق ومغرب کا علم وادب ساتھ ساتھ پڑھایا جاتا تھا''[۴]۔ تاہم واضح رہے کہ اس سنگم کی نوعیت مکالمے کی نہیں، استفادے کی تھی؛ مشرقی ومغربی علوم برابر سطحوں پر رو برو اور ایک دوسرے پر یکساں انداز میں اثر ڈالنے کے عالم میں نہیں تھے۔ اردو زبان تراجم کے ذریعے یورپی علوم سے استفادہ کر رہی تھی اور ظاہر ہے استفادہ ممکن ہی اس وقت تھا، جب ایک طرف ان علوم کی اہمیت روشن

ہو اور دوسری طرف ان کی طلب موجود ہو۔ اس طلب کا باقاعدہ اظہار دہلی کالج کی ورنیکلر ٹرانسلیشن سوسائٹی کے ذریعے ہوا، جس نے دہلی کالج کے طالب علموں کے لیے ممکن بنایا کہ وہ ''ادب کے احیا اور ترقی'' اور ''سائنس کے علم کے فروغ'' دونوں میں شریک ہوں، دونوں کے مقاصد میں کسی ظاہری آویزش کے بغیر![۵] آزاد نے دہلی کالج سے استفادے کی وہ صورت سیکھی، جسے ہومی بھابھا کی اصطلاح میں نقل (mimicry) کہنا چاہیے۔ اسے ۱۸۵۷ء کے بعد کے حالات نے مزید پختہ کیا، جن میں تمام ہندوستانیوں کے لیے بالعموم اور آزاد کے لیے بالخصوص فیصلے اور اختیار کی آزادی کو نہایت محدود کر دیا گیا تھا۔

آزاد کے لسانی تصورات کا اظہار اوّل ان کے لیکچروں میں ہوا۔ یہ لیکچر انجمن پنجاب اور سنٹرل ٹریننگ کالج میں دیے گئے۔ آزاد جولائی ۱۸۶۷ء میں انجمن پنجاب میں لیکچرار مقرر ہوئے۔ جولائی ہی میں انھوں نے پہلا لیکچر زبان اردو کی تاریخ اور نشو و نما اور دوسرا لیکچر اصلیت زبان اردو پر دیا۔[۶] اسے ترمیم و اضافے کے ساتھ آب حیات کے ابتدائی حصے کے طور پر شائع کیا گیا۔ جب کہ فلالوجی، فارسی و سنسکرت کے اشتراکات اور فارسی کی تاریخ سے متعلق لیکچر سنٹرل ٹریننگ کالج میں دیے گئے، جنھیں بعد میں سخندان فارس میں یک جا کیا گیا۔ لہٰذا آزاد کے لسانی تصورات ان درسی اور تعلیمی ضروریات کے تحت وضع اور ظاہر ہوئے، جن کا تعین سررشتہ تعلیم پنجاب (جس کے منتظم اعلیٰ کرنل ہالرائیڈ تھے) نے کیا تھا۔ ہر چند آزاد نے لکھا ہے کہ انھیں ''لسانی تحقیقات کا شوق نہیں، جنون تھا اور وہ لڑکپن میں بھی لفظوں کے حروف کو ہیر پھیر، ادل بدل کر فارسی اور سنسکرت کے لفظوں کو ملایا کرتے تھے''۔[۷] لیکن حقیقت یہ ہے کہ اگر تقابل الفاظ کا یہ جنون معاصر تعلیمی ضرورتوں کے تابع نہ ہوتا تو خانِ آرزو کی وحدتِ لسانین کی اس روایت کا حصہ بن کر رہ جاتا، جس کی کارفرمائی لغات و اشتقاق تک محدود تھی۔

انجمن برائے اشاعتِ مطالب مفیدہ پنجاب سرکار کے ایما پر بنائی گئی تھی۔[۸] گورنر پنجاب کے میر منشی اور اکسٹرا اسسٹنٹ کمشنر، پنڈت من پھول نے ۲۱ جنوری ۱۸۶۵ء کو جب سکشا سبھا کے مکان پر اس کے پہلے جلسے کا اہتمام کیا؛ گورنمنٹ کالج کے پرنسپل ڈاکٹر لائٹنر کو انجمن کا صدر منتخب کیا اور ممبران میں سرکاری عہدے داروں، رؤسا اور جاگیرداروں کو شامل کیا اور ۲۴ مارچ ۱۸۷۵ء کے جلسے میں جب ڈاکٹر لائٹنر نے اعلان کیا کہ نواب گورنر پنجاب نے اس انجمن کے قیام کی خبر سن کر خوشنودی کا اظہار فرمایا ہے اور خواہش ظاہر کی ہے کہ اس انجمن کے مفصل حالات لکھ کر ان کو بھیجے جائیں؛[۹] تو یہ بات واضح ہو گئی تھی کہ کن مطالب مفیدہ کی سرکاری سرپرستی میں اشاعت مقصود ہے؟ انجمن کے اعلان کردہ مقاصد میں ''قدیم مشرقی علوم کا احیا اور

لسانیات، اثریات، تاریخ اور ہندوستان اور ہمسایہ ملکوں کے آثار قدیمہ کے بارے میں تحقیقی کام کی حوصلہ افزائی اور دیسی زبانوں کے ذریعے عوام میں تعلیم کا فروغ"[۱۱] مرکزی اہمیت کے حامل تھے۔ گویا قدیم مشرقی علوم اور دیسی زبانوں کے ذریعے تعلیم ہی مطالب مطلوبہ تھے۔ انجمن پنجاب ان مطالب/علوم کی اشاعت و فروغ کے لیے "آئیڈیالوجیکل اسٹیٹ اپریٹس" تھی۔ انجمن کی فکری جہت علوم شرقیہ (اورینٹل لرننگ) کی اس تحریک کے ہاتھوں متعین ہوئی تھی، جسے برطانوی مستشرقین، انتظامی افسروں اور برطانوی جامعات (مخصوصاً اوکسفرڈ) کے اساتذہ نے شروع کیا تھا۔ برطانوی انتظامی، علمی، تعلیمی اداروں میں یہ اشتراک عمل، علم اور طاقت کے اس اٹوٹ رشتے کا نتیجہ تھا جو نشاۃ ثانیہ کے بعد یورپ کے استعمار پسند ذہن نے وضع کیا تھا۔ علوم شرقیہ کی تحریک نے اپنے خط و خال مشرقی لسانی مطالعات سے اخذ کیے تھے۔ علوم شرقیہ اپنی بنیاد اور اثر و عمل میں ایک کلامیہ (ڈسکورس) تھا: مشرق و یورپ کی اس ثنویت پر استوار تھا، جس میں مشرق ابدی، ہم رنگ اور خود کو واضح کرنے کی اہلیت سے محروم تھا" اور یورپ یہ ذمے داری اپنے سر لیتا ہے کہ وہ اپنی اصطلاحوں میں مشرق کی وضاحت کرے: مشرق کا علم پیدا کرے۔ لہٰذا مشرقی لسانی مطالعات ۱۸ویں اور ۱۹ویں صدی کی یورپی اصطلاحوں میں کیے گئے مطالعات ہیں۔

علوم شرقیہ کی تحریک/کلامیے کے بانی ولیم جونز نے جب سنسکرت کا مطالعہ کیا تو وہ یہ دیکھ کر حیران رہ گیا کہ یہ زبان "یونانی سے زیادہ مکمل، لاطینی سے بڑھ کر کثیر العلوم اور ان دونوں سے زیادہ شستہ ہے۔" مگر اس کے باوجود وہ اسے یورپ کی کلاسیکی زبانوں سے قدیم اور ان کی ماں تسلیم کرنے پر تیار نہیں ہوا۔ لہٰذا وہ اسی سانس میں کہتا ہے کہ "بلاشبہ تاریخ زبان کا کوئی عالم اس یقین کے بغیر تینوں زبانوں کا تجزیہ نہیں کر سکتا کہ تینوں اسی ایک ماخذ سے نکلی ہیں جو شاید اب موجود نہیں"[۱۲] ولیم جونز کا یہی وہ یقین تھا جو اگلی صدی کے یورپی ماہرین السنہ اور مستشرقین کی ایک خاص جہت میں لسانی تحقیقات کا محرک بنا۔ وہ اس اصل کی تلاش میں سرگرداں رہے، جو شاید موجود نہیں تھی، مگر یہی وہ گم شدہ اصل تھی جس میں لسانی اسطورسازی کا بے پایاں امکان اور امکان کو مجسم کرنے کا جواز موجود تھا۔ اس گم شدہ اصل کو خالص اسطوری انداز میں "آریائی" قرار دیا گیا۔ یہ الگ شناخت کی حامل زبان نہیں، یورپ اور ایشیا کی زبانوں کا خاندان تھا؛ اس خاندان کا ایک جدامجد تھا جو اپنی اولاد کی صورت میں اپنے موجود ہونے کا اسطوری انداز میں اعلان کرتا تھا۔ آریائی لسانی خاندان کو "ان تمام اعلا صفات سے متصف کیا گیا جو تاریخ کے تحرک کو ممکن بناتی ہیں: متخیلہ، استدلال، سائنس، فنون، سیاست"[۱۳] واضح رہے کہ یورپ و ایشیا کی کلاسیکی زبانوں: سنسکرت، قدیم فارسی، یونانی،

لاطینی کے باہمی رشتوں کی دریافت، تقابلی لسانیات کی تاریخ کا اہم واقعہ تھا، مگر آریائی خاندان کا تصور اور اس سے وابستہ کی جانے والی صفات نوآبادیاتی تاریخ کی ثقافتی حکمت عملی کا مظہر تھیں۔ دوسرے لفظوں میں نوع شناسی میں سائنسی علم اور ثقافتی تدبیریں ایک دوسرے میں مدغم تھیں۔ نوآبادیاتی ثقافتی حکمت عملی، یورپی نسلی و فکری مرکزیت باور کرانے سے عبارت تھی۔ ہیگل جیسا عظیم فلسفی رائے رکھتا تھا کہ آفاقی تاریخ کا نقطۂ آخر مطلقاً یورپ ہے اور ایشیا تاریخ کا محض آغاز ہے جہاں تاریخ کا سفر جلد ہی تھم گیا۔ یہ رائے قائم کرنے کے بعد وہ ایشیائیوں سے ہمدردی جتاتے ہوئے کہتا ہے کہ برطانیہ یا ایسٹ انڈیا کمپنی ہی ہندوستان کی آقا ہے، کیونکہ ایشیائی سلطنتوں کی حتمی تقدیر یہی ہے کہ وہ یورپیوں کی غلامی میں آ جائیں۔" قصہ مختصر آریائی ایک نسلی تصور تھا، جس پر یورپ کے نسلی تفاخر اور تاریخ پر اس کے اجارے کا اعتقاد چسپاں تھا۔

مشرقی زبانیں، مشرق پر دسترس کا ذریعہ سمجھی گئیں۔ ایک طرف ان زبانوں کے ذریعے مشرق کو جاننے، ان کی تاریخ کا علم حاصل کرنے، ان کی ثقافت کی تھاہ پانے کی کوشش کی گئی اور یہ کوشش اس اعتقاد کی بنیاد پر تھی کہ "زبان ہی ہندوستان کی سیاہ فام اقوام اور ان کے پرانے نئے فاتحین (سکندر یا کلائیو) کے درمیان رشتوں کے سراغ کی سب سے معتبر شہادت مہیا کرتی ہے"(۱۵) اور دوسری طرف مشرق کی نئی، یورپی نقطۂ نظر سے تاریخ کی تشکیل بھی انھی زبانوں کے علم کے ذریعے کی گئی۔ یورپی آبادکاروں، مشنریوں اور مستشرقین کے یہاں، کہیں نہ کہیں یہ اندیشہ بھی موجود تھا کہ یورپ کے بے محابا ثقافتی اثرات کے ردعمل میں ایشیائی (اور افریقی بھی) اپنی اصل کی طرف رجوع نہ کرنے لگیں، اپنی اصل کی تاریخ خود اپنے قلم اور اپنے زاویے سے نہ لکھنے لگیں اور مقامی لوگوں کے یہ مستند متون نوآبادیاتی ثقافت کے اجارے کے عمل کو زک نہ پہنچائیں۔ اس اندیشے کے ٹالنے کی موزوں ترین صورت یہ تھی کہ اہل یورپ، مشرق کی زبانوں، ان کی تاریخ و ثقافت کے علم کی تشکیل کریں اور اس کی اشاعت کریں۔ اس ضمن میں عیسائی مشنری ولیم کیری نے بطور خاص کوششیں کیں اور تمام مستشرقین کی مساعی کا اہم محرک یہی اندیشہ تھا۔

برطانوی انتظامی افسروں اور مستشرقین کو اس اعتراف میں تامل نہیں تھا کہ وہ ایشیائی اقوام کی لسانی و ثقافتی تاریخ کی تشکیل کے ذریعے ان کی تاریخ و ثقافت میں مداخلت کے مرتکب ہو رہے ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ اس اقبال کے باوجود وہ مداخلت ترک کرنے پر تیار نہ تھے۔ یعنی ان مقاصد سے دست کش ہونے پر، جو مداخلت کے ذریعے انھیں حاصل ہو رہے تھے۔ چارلس ٹریویلین نے لکھا ہے:

> ہم نہیں کہہ سکتے کہ مغربی قوموں کی مشرقی معاملات میں یہ غیر معمولی مداخلت کب اور کہاں ہمیں پہنچائے گی اور میں

> ہندوستان کے اپنے تجربے سے یہ جانتا ہوں کہ مقامی زبان کا علم، مقامی نسلوں کو سمجھنے اور ان میں دلچسپی لینے کے لیے ابتدا ًنا گزیر ہے، نیز ان کا خلوص جیتنے اور ان پر برتری حاصل کرنے کے لیے۔[۱۶]

اس طور علوم شرقیہ، ایک تیر سے کئی شکار کرنے کی تحریک تھی!

اورینٹل لرننگ یا علوم شرقیہ کی تحریک، ۱۸۵۰ء کی دہائی میں دوسرے مرحلے میں داخل ہو چکی تھی۔ پہلا مرحلہ کلاسیکی مشرقی مطالعات کا تھا، جس کا مرکز کلکتہ کی ایشیاٹک سوسائٹی تھی۔ دوسرا مرحلہ ورنیکلر یا دیسی زبانوں کی تحقیق تھی جس پر توجہ فورٹ ولیم کالج میں ہوئی تھی۔ سوسائٹی اور کالج سے وابستہ مستشرقین میں اختلاف رائے تھا: سوسائٹی کلاسیکی مشرقی زبانوں کو اور کالج دیسی زبانوں کو اہمیت دیتا تھا۔ یہ اختلاف رائے مقصد پر نہیں، مقصد کے حصول کے ذریعے پر تھا۔ دونوں کا مقصد مشرق کا ایسا علم حاصل کرنا تھا جسے یورپ کی طاقت میں تبدیل کیا جا سکے۔ دونوں مشرق کا تصور ''زبان'' کے طور پر کرتے تھے، تاہم سوسائٹی کے نزدیک مشرق سے مراد اس کی کلاسیکی زبانیں تھیں اور کالج کے نزدیک دیسی زبانوں کو خارج کر کے مشرق کا ادھورا اور ناقص تصور مرتب ہوتا تھا۔ بہرکیف اس اختلاف کے باوجود انیسویں صدی کے پہلے نصف تک کلاسیکی و دیسی، دونوں قسم کی زبانوں کی تحقیقات جاری رہیں۔ فلالوجی ترقی کرتی رہی۔ ۱۸۵۰ء کی دہائی میں فلالوجی کی جگہ اورینٹل لرننگ کی اصطلاح نے لے لی۔ یہ تبدیلی در اصل لسانی مطالعات کی اصل جہت کو نمایاں کرنے کی غرض سے تھی۔

اورینٹل لرننگ کی تحریک چلانے میں میکس مولر پیش پیش تھا۔ اس نے حکومت پر زور دیا کہ اوکسفرڈ یونیورسٹی میں اورینٹل لرننگ کو سائنسی مطالعات جیسی اہمیت دی جائے۔ اس نے حکومت کو قائل کرنے کے لیے فرانس، روس، ویانا، ڈنمارک، پروشیا کے اورینٹل فلالوجی اور اورینٹل سیمنری کی مثالیں دیں، جہاں ہندوستانی، فارسی، عربی، آرمینی، چینی، ترکی زبانوں کی تدریس و تحقیق کے لیے ممتاز پروفیسر خدمات انجام دے رہے تھے۔ مولر نے واضح کیا کہ ان ممالک کے مقابلے میں انگلستان کے عملی مفادات مشرق سے زیادہ متعلق ہیں، جہاں فقط ہیلی بری کالج ہے، جس کی سرپرستی ایسٹ انڈیا کمپنی کرتی ہے (اور وہ محدود مفادات سامنے رکھتی ہے) لہٰذا یہ صحیح وقت ہے، انگلستان میں جامعاتی سطح پر مشرقی زبانوں کے مطالعات کا۔ میکس مولر کے نزدیک ''اورینٹل سکالر'' ''سائنسی اسکالر'' سے کسی طرح کم نہیں اور وہ برطانوی حکومت کے لیے مفید خدمات انجام دیتا (خصوصاً ہندوستان آنے والے یورپی منصفوں کے لیے) ہے اور نسل انسانی کی صلاحیتوں اور قسمتوں سے متعلق خیالات کو وسیع کرتا ہے۔[۱۷]

میکس مولر کے خیالات کو ۱۸۷۳ء کی پارلیمانی رپورٹ کے ساتھ ملا کر پڑھیے، جو لائٹر کی مشرقی زبانوں کی سرپرستی اور پنجاب میں اورینٹل یونیورسٹی کے قیام سے متعلق تھی۔ رپورٹ کا مندرجہ ذیل اقتباس اورینٹل لرننگ کی حقیقی جہت کا انکشاف کرتا ہے:

> اسے [اورینٹل یونیورسٹی] ان تمام موضوعات پر بحث مباحثے کا مرکز بھی ہونا تھا جو تعلیم کے دائرے میں آتے ہیں اور آخر میں، ہم یورپیوں کے لیے جو خصوصی دلچسپی کا معاملہ ہے، اسے آثاریاتی اور فلسفیانہ تحقیقات کے فروغ و اشاعت کی اکادمی بننا تھا اور یورپی مستشرقین کا ہاتھ بٹانا تھا۔ مقامی سطح پر تحقیق کر کے ان [یورپیوں] کے مطالعات کو آگے بڑھانا تھا۔ علاوہ ازیں یورپی اورینٹل لرننگ کو مقبول بنا کے یہ خود بھی استفادہ کرتی اور اس کے تنقیدی طریق کار کے طور پر مقامی زعما کی ادبی سرگرمیوں پر اثرانداز بھی ہوتی۔[۱۸]

ان حقائق کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کرنا درست ہوگا کہ علوم شرقیہ کی تحریک دراصل مشرق کا یورپی علم تشکیل دینے اور اس کی مشرق میں اشاعت تھی۔ اس کی بنیاد میں یورپ کا یہ زعم پوری شدت سے کارفرما تھا کہ مشرق کا علمی بیانیہ وضع کرنے کی ذمے داری اس کے کاندھوں پر ہے۔ یہ زعم، مشرق/ ایشیا کی خود سے لاتعلقی اور یورپ کی مشرق سے ہمدردی کا نتیجہ نہیں تھا، بلکہ مشرق پر استناد و اقتدار کے حصول اور مشرق ہی سے اپنے استناد اور اتھارٹی کو باور کرانے کی غرض سے تھا۔

علومِ شرقیہ، مشرق کے یورپی علم کو مشرق میں فروغ دینے کی ''موزوں ترین'' حکمت عملی وہی تھی جسے نوآبادیاتی نظام میں عموماً اختیار کیا گیا۔ سر ایڈورڈ کسٹ نے اسے واشگاف انداز میں پیش کیا ہے۔ ''لگتا ہے نوآبادیاتی حکمت عملی کے ہمارے نظام میں ایک بنیادی اصول کو فراموش یا نظرانداز کیا گیا ہے، یعنی نوآبادیاتی انحصار۔ کسی نوآبادی کو خودانحصاری کی صورتوں سے ہمکنار کرنا، مضحکہ خیز بات ہے! وہ ایک گھنٹے کے لیے نوآبادی نہیں ہوگی اگر وہ ایک آزاد علاقے کے طور پر خود کو قائم رکھ سکے''۔[۱۹] لہٰذا علوم شرقیہ کو ایشیا میں فروغ دینے کا مطلب ایشیائیوں کو خود اپنے علم کے ضمن میں خودکفیل بنانا نہیں تھا۔ یورپیوں کا مدّعا یہ کبھی نہیں رہا کہ مشرق کے علوم کی تخلیق میں خود مشرق کو مساویانہ طور پر شریک کیا جائے۔ یہ مدّعا ان کے نوآبادیاتی نظام کی اس روح سے بری طرح متصادم تھا، جو یورپ اور ایشیا میں تفریق کو برقرار رکھنے میں سرگرم رہتی تھی۔ اسی تفریق کے ذریعے یورپ مشرقی امور پر مشرق کے لیے اتھارٹی بنتا تھا۔ یہ سمجھنا سادہ لوحی ہوگی کہ یہ تفریق فقط سیاسی تھی۔ یہ علمی، علمیاتی، لسانی، ثقافتی، تعلیمی، غرض کئی میدانوں میں موجود تھی۔ اسے گہرا کرنے کی بھی برابر کوشش ہوتی تھی۔ علوم شرقیہ کی تحریک نے جب مشرق سے متعلق جدید سائنسی انداز میں تحقیقات کا بڑا ذخیرہ پیدا کر لیا تو نہ صرف یورپ و ایشیا کی تفریق گہری ہوگئی بلکہ اس نے ایشیا کے یورپ پر انحصار کو بھی بڑھا

دیا۔ چناں چہ یہ کہنا غلط نہیں کہ اس تفریق کے خاتمے کا مطلب نوآبادیاتی نظام کا خاتمہ تھا۔

یہ وہ سیاق تھا جس میں آزاد کے لسانی تصورات وضع اور ظاہر ہوئے۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ آزاد اس سیاق یا علوم شرقیہ کی تحریک کی نوآبادیاتی جہات سے پوری طرح واقف تھے۔ اگر چہ آزاد اپنے یورپی مربیوں کی دوچہرگی سے لاعلم نہیں تھے۔ سیر ایران میں ڈاکٹر لائٹنر کا نام لیے بغیر لکھا ہے کہ ''ایک صاحب جو ویسے دیسی لوگوں کی خیر خواہی کا دام بچھائے رہتے ہیں اور حقیقت میں ماہیان شب گوں کے شکاری۔ دوست بن کر دشمنی کرنے والے ہیں''۔[۲۰] مگر آزاد کا یہ علم یہاں اس لیے قابل لحاظ نہیں کہ یہ مشرق کے یورپی علم سے آزاد کے تعلق پر اثر انداز نہیں ہوتا، جس کا تعین بھی علوم شرقیہ کی تحریک نے کیا تھا۔

علم کی تخلیق میں دیسی لوگوں کی مساویانہ شرکت کو ممکن بنانے کی بجائے انھیں انحصار و استفادے تک محدود رکھنا، علوم شرقیہ کی تحریک کا اہم مقصد تھا۔ ویسے کسی بھی سطح پر مساویانہ شرکت کا تصور نوآبادیاتی نظام کی ''روح'' کے خلاف تھا۔ علم کی تخلیق میں مساویانہ شرکت کا مطلب، خود اس علم کی نوعیت، نہج اور مقصد پر سوال قائم کرنے کا حق دینا ہوتا۔ انحصار و استفادے کی صورت میں، سوال قائم کرنے کی اگر گنجائش ہوتی بھی ہے تو اس علم کی نوعیت و مقصد پر نہیں، اس کی تفہیم کے ضمن میں ہوتی ہے۔ آزاد نے کسی حد تک اپنے ذاتی حالات (خصوصاً ۱۸۵۷ء میں ان کے خاندان کے ماخوذ ہونے اور نتیجتاً دربدر ہونے؛ مجبوراً وسط ایشیا کی سیاحت کے نام پر انگریز حکومت کے لیے جاسوسی کرنے) کی وجہ سے اور زیادہ تر اس عہد کی غالب آئیڈیالوجیکل صورتِ حال کے سبب علوم شرقیہ کی یورپی تحریک کی اردو میں مقبولیت کے لیے کوششیں کیں۔

آزاد کے لسانی تصورات، ان کی لسانی تحقیقات کا نتیجہ نہیں ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ آزاد انیسویں صدی کے تحقیقی معیارات کی رو سے بھی لسانی محقق نہیں تھے۔ انیسویں صدی کی فلالوجی یا تقابلی و تاریخی لسانیات، دنیا کی مختلف زبانوں میں فرق و مماثلت دریافت کرنے سے عبارت تھی۔ مماثل زبانوں کو ایک خاندان میں یک جا کر دیا جاتا۔ فرق و مماثلت دریافت کرنے کے تین اصولوں کو مدنظر رکھا جاتا: یک ہجائی (Monsoyllabic)، تصریف بغیر تالیف کے (Agglutination) اور تصریف (Inflection)۔[۲۱] آزاد نے ان اصولوں کی بنیاد پر یورپ، ایشیا، افریقا وغیرہ کی زبانوں پر تحقیق نہیں کی، تاہم آزاد یورپی لسانی تحقیقات سے استفادہ کرنے اور انھیں اردو میں متعارف کروانے کے لیے سرگرم ضرور ہوئے۔

اگر آزاد کے پیش کردہ لسانی تصورات کا مطالعہ، ان تصورات کے ماخذ یا انیسویں صدی کی یورپی فلالوجی کے متوازی کیا جائے تو صاف محسوس ہوتا ہے کہ آزاد یورپی فلالوجی کی علمیات میں شریک تھے نہ

فلالوجی کی پوری روایت سے آگاہی کے لیے کوشاں تھے۔ انھوں نے اس کے بعض حصوں کو اردو میں منتقل کرنے کا بیڑہ اٹھایا۔ یہ طے کرنا مشکل ہے کہ انیسویں صدی کی تقابلی لسانیات کے جن مخصوص حصوں کو اردو میں پیش کیا، ان کا انتخاب آزاد نے ایک آزاد تنقیدی ذہن کے ساتھ کیا یا جو کچھ دست یاب ہوا، اسے لے لیا یا اس ضمن میں اپنی افتادِ طبع کو راہ نما بنایا، مگر یہ سمجھنا مشکل نہیں کہ آزاد کے پیش کردہ لسانی تصورات، یورپی فلالوجی کی مضحک نقل (Mimicry) ہیں۔ تاہم واضح رہے کہ اس مفہوم میں مضحک نقل نہیں کہ آزاد یورپی لسانی نظریات کا مضحکہ اڑاتے ہوں۔ حقیقت یہ ہے کہ آزاد سنجیدگی سے ان نظریات سے استفادہ کرتے ہیں، مگر یہ استفادہ اس قدر براہ راست، محدود، مقلّدانہ اور غیر تنقیدی ہوتا ہے کہ یہ مضحک صورت اختیار کر جاتا ہے۔

ہومی بھابھا کے مطابق نو آبادیاتی معاشروں میں مضحک نقل، ایک طنز آمیز سمجھوتہ ہے، یہ ایک ایسا کلامیہ ہے جو دو جذبی رجحان (ambivalence) کے گرد تشکیل دیا جاتا ہے۔[۲۲] دوسرے لفظوں میں دیسی باشندوں کے یہاں اپنے نو آبادیاتی آقاؤں کے علم کے سلسلے میں طلب اور تردید کے متصادم جذبات موجود ہوتے ہیں اور یہی جذبات یورپی علم سے استفادے کو مضحک بنا دیتے ہیں۔ ممکن ہے، آزاد کے پیش کردہ لسانی تصورات کو، انیسویں صدی کی یورپی فلالوجی کے متوازی رکھنا اور ان پر ایک تقابلی نگاہ ڈالنا قرین انصاف نہ لگے کہ آزاد کو یورپی مفکروں کی طرح لسانی تحقیق کی باقاعدہ روایت ورثے میں نہیں ملی تھی، مگر ایسا کرنا اس لیے ضروری ہے تاکہ مشرق کے یورپی علم کی اردو میں اشاعت کے پیچیدہ عمل کو سمجھا جا سکے۔

آزاد کی فلالوجی سے دلچسپی کا ایک سبب اور محرک یہ ہے کہ ''ایشیائی زبانوں میں تحقیقاتِ فلالوجی کا ابھی تک رواج نہیں ہوا''۔ انھوں نے اسے رواج دینے پر کمر باندھی۔ انھیں اس اعتراف میں تامل نہیں کہ فلالوجیا سے متعلق اب جو کچھ ہے، انگریزی میں ہے اور انگریزی کے مصنف (فلالوجسٹ) کئی کئی زبانوں کے ماہر ہوتے ہیں۔ یہاں ان طرفوں میں اندھیرا ہے۔[۲۳] یہ اعتراف آزاد کے پیش کردہ لسانی تصورات کی حدود بھی واضح کر دیتا ہے۔ آزاد انگریزی اور مشرقی کلاسیکی زبانوں کا علم رکھتے تھے، اس لیے وہ سنسکرت اور فارسی لفظوں کی چقماق ہی سے آگ نکالتے ہیں۔ اس بنا پر یورپی لسانی تحقیقات (مثلاً ولیم جونز، میکس مولر، فرانز بوپ، جیکب گرم وغیرہ کی تحقیقات) اور سخندان فارس میں ایک ایسی تفریق پیدا ہوتی ہے جو علم کی بڑے پیمانے پر تخلیق اور علم سے محدود پیمانے پر استفادے کی ''مضحک صورت'' ہی کو نمایاں کرتی ہے۔

آزاد فلالوجیا کی یہ تعریف کرتے ہیں:

> فلسفی لفظ کے جز جز کو الگ کرتا ہے اور دیکھتا ہے کہ وقت بوقت ان کی اصل کس کس ملک اور کس قوم میں پہنچتی آئی ہے۔

> ان میں کیا رشتے ہیں؟ اور وہ کیونکر پیدا ہوئے ہیں اور ملک بملک ان کے معنوں یا حرفوں میں کیا تغیر پیدا ہوئے ہیں۔ پھر اور زبانوں کے لحاظ سے اپنی باتوں پر غور کرتا ہے۔ ان کے نتائج کو بھی جانچتا ہے اور مطابقت اور مقابلہ کرتا ہے پھر ان سببوں کی جستجو کرتا ہے جو زبان میں تبدیلی کا عمل کر رہے ہیں۔[۲۴]

آزاد نے فلالوجی یا تاریخی و تقابلی لسانیات کے اس مفہوم کی سادہ شرح کردی ہے جو ولیم جونز، میکس مولر، فرانز بوپ، جیکب گرم وغیرہ کے یہاں پیش کیا جا رہا تھا۔ یورپی ماہرین کے یہاں فلالوجی کے جو ''بلند'' اور ''وسیع'' مقاصد تھے، نیز ان کے جو سیاسی اور ثقافتی مضمرات تھے، ان کی طرف اشارہ تک آزاد کے یہاں موجود نہیں۔ مثلاً میکس مولر کے نزدیک فلالوجی اپنے بلند ترین مفہوم میں ایک ہی مقصد رکھتی ہے: آدمی کیا ہے، اسے آدمی کیا رہا ہے، کے ذریعے سمجھنا۔[۲۵] گویا فلالوجی کا سب سے بڑا مقصد آدمی کو سمجھنا ہے؛ زبان آدمی کے سمجھنے کا سب سے بڑا ذریعہ ہے؛ مطالعہ زبان، مطالعہ انسان ہے۔ زبان کو انسان شناسی کا سب سے معتبر ذریعہ قرار دینے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ اس عہد میں زبان کا تاریخی و ارتقائی مطالعہ کیا جا رہا تھا اور مختلف قوموں کے تہذیبی روابط کو لسانی اشتراکات کے ذریعے سمجھا جا رہا تھا۔ دوسری طرف میکس مولر اور ان کے معاصرین کے یہاں انسان کا تصور فلسفیانہ نہیں، تاریخی، سیاسی، مذہبی اور نسلی تصور تھا۔ زبان کہیں تو تصور انسان کی تشکیل کا ذریعہ تھی اور کہیں اس تصور کی توثیق و تائید کا وسیلہ تھی — میکس مولر فلالوجی کے جس بلند ترین مفہوم کا اعلان کرتا ہے، اسے جب سنسکرت فلالوجی پر منطبق کرتا ہے تو کہتا ہے کہ اس کا مقصد نوع انسان کی تاریخ کے انتہائی اہم اور ابتدائی رشتوں کا علم حاصل کرنا ہے اور نوع انسان سے مراد آریائی انسان ہے۔ وہ سنسکرت فلالوجی کے ذریعے قدیم ہندوستان کی عظمت کا جو قصیدہ لکھتا ہے، وہ آریائی نسل کی برتری کے کھلے اعتراف کی شکل اختیار کر لیتا ہے، ''ہندوستان کے برہمن آریائی یا ہند یورپی خاندان سے تعلق رکھتے ہیں جنھوں نے پورے یورپ کو مہذب بنایا''۔[۲۶] چناں چہ فلالوجی فقط زبانوں کی تاریخ و ارتقا کی تحقیق نہیں کرتی تھی، یورپ سے متعلق تاریخی و نسلی کلامیہ بھی تشکیل دیتی تھی۔

یہ اتفاقی بات ہے یا ارادی، اس کا فیصلہ مشکل ہے، مگر یہ حقیقت ہے کہ آزاد فلالوجی کے ذریعے تشکیل کردہ ''آریائی کلامیے'' میں شریک ہیں اور ان کی شرکت کی صورت اس کلامیے کی تشکیل کے عمل میں نہیں، اس کی اشاعت میں ہے۔ گویا وہ اس کلامیے کے مرکز میں نہیں، حاشیے پر ہیں۔ وہ اس طاقت کی تخلیق اور اس پر اجارے میں شریک نہیں جو ہر کلامیے کا لازمی جزو ہوتی ہے، مگر وہ اس طاقت کے اظہار و عمل میں اپنے نوآبادیاتی آقاؤں کے معاون ضرور ہیں۔ آزاد کے یہاں آریائی نسل کی برتری کا احساس و اعتراف کئی

جگہ ظاہر ہوا ہے، بالواسطہ اور براہ راست دونوں طرح سے۔ مثلاً آزاد نے انیسویں صدی کی لسانی گروہ بندی کے عین مطابق زبانوں کے تین خاندان بتائے ہیں: ایرین (ہندوستانی، ایرانی، یونانی، لاطینی، فرنچ، جرمن، روسی وغیرہ)۔ شیمٹک (عربی، عبرانی، کلدانی وغیرہ) اور تیورنین (تاتار، سیام، برما کھیجا، پیگو وغیرہ)”[۲۷] مگر بحث کا موضوع فقط آریائی خاندان کی ذیلی شاخ ہند ایرانی کو بنایا ہے۔ سامی لسانی خاندان کا ذکر تو کیا ہے لیکن اس کی وضاحت سے اجتناب کیا ہے۔ کیا اس لیے کہ عربی آریائی کلامیے کے بنیادی تصور اور مقصد سے غیر اہم آہنگ تھی؟ یہاں اس بات پر زور دینا مقصود نہیں کہ آزاد یورپی نوآبادیاتی فکر کو منفعل دیسی باشندے کے طور پر قبول کر رہے تھے یا نہیں، صرف یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ انیسویں صدی کی یورپی نوآبادیاتی فکر کس نہج پر تشکیل پا رہی تھی اور کس طور پر ہندوستان میں اشاعت پذیر ہو رہی تھی۔ انیسویں صدی میں غالبًا یہ بات پوری طرح واضح نہیں تھی مگر اب واضح ہے کہ:

> اہل علم نے جب سامی اور ہند یورپی مطالعات کو شعبۂ علم (ڈسپلن) کے طور پر قائم کیا تو انھوں نے عبرانی اور آریا کی اسطوری صورتیں بھی ایجاد کیں، جو اس وجہ سے ”حسن اتفاق کی پیداوار جوڑا“ تھا کہ عیسائی مغرب کے لوگوں پر ان کی شناخت کا راز منکشف کرتا تھا۔ نیز انھیں اجازۂ تحفظ عطا کرتا تھا جو دنیا پر ان کے روحانی، مذہبی اور سیاسی غلبے کو جائز قرار دیتا تھا، تاہم اس جوڑے کے اجزا میں توازن قائم نہیں کیا گیا تھا۔ بلاشبہ عبرانی کے حق میں یہ بات جاتی تھی کہ وہ وحدانیت پسند تھی، مگر وہ خود میں مگن، جامد اور عیسائی اقدار اور سائنس و ثقافت میں ترقی، دونوں کے سلسلے میں سرکش تھی۔ دوسری طرف آریا کو ان تمام فضائل سے متصف کیا گیا جو تاریخ کی حرکیات کی رہبری کرتے تھے: تخیل، استدلال، سائنس، فنون، سیاست۔[۲۸]

اس تناظر میں آزاد کا آریائی زبانوں کے بعض اشتراکات کا نحوی و معنیاتی مطالعہ اور ایرانی/آریائی تاریخ کا مفصل مطالعہ خصوصی اہمیت اور خاص معنویت اختیار کر جاتا ہے اور اس معنویت میں اس وقت ایک نئی جہت پیدا ہو جاتی ہے، جب آزاد لفظ آریا کی وضاحت میں وہی تحسینی پیرایہ اختیار کرتے ہیں، جو ولیم جونز، میکس مولر[۲۹] اور دوسرے یورپی ماہرین السنہ کے یہاں ملتا ہے: ”جب یہ متبرک قوم ہندوستان میں پہنچی تو اس کی آبادی سے یہاں کا ملک ہماچل سے بندھیاچل تک آریہ ورت کہلاتا تھا۔ اس نے غیر قوموں سے امتیاز جتانے کو آرج اپنا نام رکھا اور غیر قوموں کو انارج کہتے تھے۔ وہی آریا اور ان آریا ہو گئے اور شاید اناڑی جو بمعنی نادان و بے ہنر و بے تمیز ہے وہ یہی ان آریا ہو۔ لطف یہ ہے کہ فارس کی کتب قدیم میں بھی ایرین یا ایران کے معنی شریف، دانا اور ہنرمند تھے“۔[۳۰] اس طور آزاد آریا کے نسلی تفاخر میں شریک نظر آتے ہیں (ممکن ہے اس میں کچھ حصہ آزاد کے ایرانی النسل ہونے کا بھی ہو!) اور اس تفاخر کی بنیاد کم و بیش وہی ہے،

جسے اہل یورپ نے واضح کیا۔ کیا یہی تفاخر آزاد کو قدیم فارسی اور سنسکرت کے مشترک الفاظ کی تحقیق و تجزیے پر مائل کرتا اور سامی لسانی خاندان سے اغماض برتنے کی تحریک دیتا ہے اور وہ اپنی لسانی و ثقافتی شناخت کے لیے آریائی اسطورہ پر انحصار کرتے ہیں؟

انیسویں صدی کے یورپی تاریخی و ارتقائی مطالعات پر ڈارون کے نظریۂ ارتقا کا گہرا اثر تھا۔ ہر شے کی تاریخ کو زندہ انواع کے ارتقا کے مماثل سمجھا جا رہا تھا۔ طبعی اور سماجی مظاہر میں فرق نہیں کیا جا رہا تھا۔ ڈارون نے خود زبانوں اور انواع کے ارتقا کے یکساں ہونے کا تصور پیش کیا تھا۔ اس کے مطابق مختلف زبانوں اور متفرق انواع کی تشکیل...... حیرت انگیز طور پر یکساں ہے......ہم مختلف زبانوں میں وہ مماثلتیں دیکھتے ہیں جو خاندان کی وجہ سے ہیں اور وہ مماثلتیں جو تشکیل کے یکساں عمل کی وجہ سے ہیں۔ زبانوں کو انواع پر قیاس کرنے کا یہ نتیجہ بھی نکلا کہ انواع کی طرح زبانوں کو بھی تنازع للبقا میں مبتلا دکھایا گیا اور زبانوں کی بقا و ترقی کے اسی اصول کو تسلیم کیا جانے لگا جو انواع کے ضمن میں ''بقائے بہترین'' کے نام سے پیش کیا گیا تھا۔

آزاد بھی زبانوں کی حیات و ممات پر لکھتے ہیں۔ ان کے یہاں زبان اور حیاتیات کی مماثلت (homology) کی بجائے، زبان اور تاریخ کی مماثلت ہے، گو تاریخ کا کم و بیش وہی تصور ہے جو ڈارون کے حیاتیاتی نظریات میں پیش کیا جا رہا تھا۔ آزاد زبانوں کی تاریخ کو قوموں کی تاریخ کے عین مماثل قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ......جس طرح قومیں بڑھیں، چڑھیں، ڈھلیں اور فنا ہو گئیں اور ہوں گی، اسی طرح زبانوں کا عالم ہے کہ اپنے الفاظ کے ساتھ آیا ہے۔ وہ اور اس کے الفاظ پیدا ہوتے ہیں، ملک سے ملک میں سفر کرتے ہیں، حروف و حرکات اور معانی کے تغیر سے وضع بدلتے ہیں۔ بڑھتے ہیں، چڑھتے ہیں، ڈھلتے ہیں اور مر بھی جاتے ہیں۔[۳۱]

زبان کی تاریخ کے سلسلے میں تاریخ کی تمثیل کو آگے بڑھاتے ہوئے، آزاد زبان کی بقا و فنا کے چار اسباب گنواتے ہیں: قوم کا ملکی استقلال، سلطنت کا اقبال، اس کا مذہب، تعلیم و تہذیب۔ ''اگر یہ چاروں پورے زوروں سے قائم ہیں تو زبان بھی زور پکڑتی جائے گی۔ ایک یا زیادہ جتنے کم زور ہوں گے اتنی ہی زبان ضعیف ہوتی جائے گی، یہاں تک کہ مر جائے گی''۔[۳۲] گویا زبان کی بقا اور ترقی کا دارومدار، ریاست اور اس کے اداروں پر ہے اور ان اداروں کا ٹھیک وہی کردار ہے جو زندہ انواع کے سلسلے میں ان کے طبعی ماحول کا ہوتا ہے۔ طبعی ماحول بدلتا ہے تو انواع میں بھی تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں — آزاد سنسکرت کی مثال پیش کرتے ہیں۔ قوم قائم ہے مگر سلطنت کے اقبال کے ساتھ زبان کا اقبال رخصت ہوا۔[۳۳]

آزاد سے یہ توقع کرنا کہ حیاتیاتی ارتقا اور سماجی ولسانی ارتقا کے فرق پر ان کی نظر رہی ہوگی، ان سے ناانصافی ہوگی، تاہم ان مضمرات پر نظر ڈالنے میں کوئی قباحت نہیں ہونی چاہیے جو مذکورہ فرق کو نظر انداز کرنے سے پیدا ہوئے۔ حیاتیاتی ارتقا میں ماحول کی جس جبریت پر ڈارون کے یہاں زور ملتا ہے، اسے آزاد نے زبان کے سلسلے میں یورپی ماہرین سے بے چون و چرا تسلیم کیا ہے۔ مختلف زبانوں میں اصوات کے فرق کا ''سبب ...... فلسفی زبان سے سنو۔ کہتا ہے کہ ملک کی آب و ہوا اور آفرینش خاک کے اختلاف سے جس طرح اہل فارس کے قد وقامت اور شکل و شباہت میں فرق ہے اسی طرح ان کے لب و دہان اور گلا و زبان کی ساخت میں فرق ہے اور اسی سبب سے ان کی حرکتوں میں بھی فرق ہے۔''[۳۴] اصوات کے فرق کی یہ توجیہہ ڈارون کے نظریے کی اندھادھند تقلید کا نتیجہ تھی۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ مختلف زبانوں کی اصوات ثقافتی تشکیل ہیں۔ اگر ہم کچھ دوسری زبانوں کی آوازوں کو ٹھیک طرح یا سرے سے ادا نہیں کر پاتے تو اس کی وجہ ہمارے جبڑے یا گلے نہیں، ہماری لسانی ثقافت ہے جس نے یہ آوازیں وضع کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی ۔ اس طور آزاد کے یہاں زبان کی اصل اور اس کی تبدیلیوں کے لسانیاتی اسباب واضح کرنے کا رویہ نہیں ملتا۔ ان کے یہاں ملک کی آب و ہوا اور سلطنت کے اقبال، دونوں یکساں جبر اور فیصلہ کن قوت محرکہ کے طور پر نظر آتے ہیں۔ صاف محسوس ہوتا ہے کہ وہ سلطنت کے اقبال کے پردے میں اس تجریدی قوت کی ہمہ جا موجودگی (Omnipresence) کو باور کرا رہے ہیں جو انگریز حکومت کی صورت میں موجود تھی۔ یعنی اس کے اقبال پر ہندوستانی زبانوں کے اقبال کا انحصار تھا۔

آزاد لسانی تبدیلیوں میں سلطنت اور اس کے اداروں (تعلیم) کے جبر کو عصری سطح پر بھی محسوس کرتے ہیں۔ ''اکثر الفاظ ہیں کہ عربی، فارسی یا ہندی میں اپنے اپنے معنوں میں مستعمل تھے اور ہیں۔ ہماری آنکھوں کے دیکھتے دیکھتے انقلابِ زمانہ نے نئے خیالات پیدا کیے اور وہی الفاظ جون بدل کر نئے معنوں کے لیے نام زد ہوئے۔''[۳۵] آزاد جسے انقلاب زمانہ کہہ رہے ہیں وہ اصل میں ''حیاتیاتی و تاریخی جبریت'' ہے۔ اس کا وار سیدھا اور فیصلہ کن ہے۔ نہایت قابل غور بات یہ ہے کہ آزاد نے اس ضمن میں جن چند الفاظ کی مثالیں پیش کی ہیں، وہ الفاظ ریاست/سلطنت کے انھی اداروں یا آئیڈیالوجی کے نمائندہ ہیں جن کے ذریعے استعماری غلبہ ممکن ہوتا ہے۔ مثلاً سب سے پہلے وہ لفظ تہذیب کی مثال لاتے ہیں:

> تہذیب کے معنی لغت میں ہیں پاک کردن، اصلاح کردن۔ اب سویلزیشن کے معانی کی ہیئت مجموعی جو کچھ ہے تمھارے ذہن میں ہے اور یہ خیال بھی انگریزی سے ہماری زبان میں آیا ہے۔ تم خود غور کر کے دیکھو! جن جن معنوں کی

رعایت سے آج لفظ تہذیب بولا جاتا ہے اور اس میں کوٹ، پتلون اور پھندے دار ٹوپی شامل ہے، وہ حقیقی معنوں سے کس قدر علاحدہ ہیں!"[۳۶]

آگے لفظ تعلیم یافتہ کی معنوی قلب ماہیت کی نشان دہی کرتے ہیں۔ "انگریزی میں جسے ایجوکیٹڈ کہتے ہیں۔ اب ہم اسے تعلیم یافتہ کہتے ہیں، لیکن اس میں کئی صفتیں اور مقصود ہو گئی ہیں، جن میں شرافت کی بربادی اور کوٹ پتلون کی فرضیت لازم کی گئی ہے جو تعلیم یافتہ کے اصل معنوں سے بالکل الگ ہیں۔ یہ خیال انگریزی سے آیا اور حال ہی میں یہ لفظ بھی اس کے لیے نام زد ہوا۔"[۳۷] اس کے فوراً بعد بلند نظری، عزت طلب، وضعدار اور صاحب لوگ انگریزی خیالات کے اثر سے جن نئے معانی میں مستعمل ہوئے ہیں انھیں واضح کرتے ہیں۔ صاحب لوگ کے ضمن میں لکھتے ہیں: "عرب میں صاحب بمعنی ہم صحبت ہے...... فارس میں آ کر صاحب ملک، صاحب دولت، صاحب مال رہا۔ ہندوستان میں آ کر لفظ تعظیمی ہوا۔ میر صاحب، مرزا صاحب، نواب صاحب۔ اسّی نوّے برس سے صاحبان انگریز کے نام کا جز ہو گیا۔ پھر جو کمینہ سے کمینہ کرستان ہو، وہی صاحب لوگ ہو گیا۔"[۳۸]

"مشرق کے یورپی علم" کی مضحک نقل میں جس دوجذبی رجحان یا طلب و تردید کا مظاہرہ بالعموم ہوتا ہے، اسے ہم مندرجہ بالا اقتباسات میں آزاد کے یہاں بھی دیکھ سکتے ہیں۔ ان اقتباسات سے صاف محسوس ہوتا ہے کہ آزاد نئی تہذیب و تعلیم کے مشرقی تہذیب و تعلیم پر دھاوے یا جبر سے خوش نہیں ہیں۔ وہ اس جبر کو محسوس کرتے ہیں، اسے فیصلہ کن بھی سمجھتے ہیں، اس کے مقابلے میں بے بسی بھی محسوس کرتے ہیں مگر اس سے ذہنی ہم آہنگی پر آمادہ نظر نہیں آتے۔ ان کی ناخوشی کہیں کہیں طنز و تضحیک کی صورت بھی اختیار کرتی ہے، گو اس طنز و تضحیک میں وہ شدت نہیں جو اکبر کے یہاں ہے۔ چوں کہ دوجذبی رجحان برقرار رہتا ہے، اس لیے آزاد طنز و تضحیک کے باوجود مشرق کے یورپی علم کی طلب سے بے نیاز نہیں ہوتے۔

آزاد اپنی محدود لسانی دلچسپیوں اور مطالعۂ لسان کو مطالعۂ انسان کا مرتبہ نہ دینے کے سبب اس امر کی مناسب وضاحت نہیں کرتے کہ لسانی تبدیلیاں ایک طرف گہری تہذیبی تبدیلیوں، تصور کائنات اور نظام اقدار کے بدلنے کی غماز ہوتی ہیں اور دوسری طرف قوموں کے تہذیبی روابط کی نوعیت کو سمجھنے میں کلید کا کام دیتی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ تعلیم کے ذریعے ہندوستانیوں کو مہذب بنانا، ایک "عظیم الشان نوآبادیاتی ثقافتی منصوبہ" تھا۔ اس منصوبے کی "کام یابی" کی ناقابل تردید شہادت "لسانی" ہے۔ جب کسی قوم کے تصور کائنات کے ترجمان الفاظ اپنے بنیادی معانی کو ترک کر دیں اور نئے تصور کائنات کے نمائندہ معانی کو گلے

لگا لیں تو سمجھ لیجیے وہ قوم بدل گئی۔ تہذیب، تعلیم، بلند نظری روایتی مابعد الطبیعیاتی تصور کائنات کے ترجمان تھے۔ ان لفظوں کے مدلول (Signified) صدیوں کے ثقافتی عمل سے وضع اور متعین ہوئے تھے۔ نوآبادیاتی نظام کی اس سے بڑھ کر کامیابی کیا ہوسکتی ہے کہ وہ صدیوں کے چاک پر وضع ہونے والے ''مدلول'' کو اُس نئے ''مدلول'' سے بدل دے جو بالکل مختلف تصورِ کائنات کے حامل ہوں۔

حوالہ جات

۱۔ سراج الدین علی، خان آرزو، مثمر، (مرتبہ: ریحانہ خاتون) (انسٹی ٹیوٹ آف سنٹرل اینڈ ویسٹ ایشین اسٹڈیز، جامعہ کراچی، کراچی، ۱۹۹۱ء) ص: ۱۷۵۔

۲۔ میر انشاء اللہ خان انشا، دریائے لطافت، (مترجم: پنڈت برجموہن دتا تریہ کیفی) (مرتبہ: مولوی عبدالحق) (انجمن ترقی اردو، نئی دہلی، ۱۹۸۸ء) ص: ۳۰۔

۳۔ تاہم انشا نے آج سے دو صدی پہلے ایک ایسے اصول کو ضرور پیش کیا جو نہ صرف ترقی پسندانہ تصور ہے بلکہ ایک بنیادی لسانی حقیقت کا درجہ بھی رکھتا ہے: ''ہر لفظ جو اردو میں مشہور ہوگیا، عربی ہو یا فارسی، ترکی ہو یا سریانی، پنجابی ہو یا پوربی، از روئے اصل غلط ہو یا صحیح، وہ لفظ اردو کا ہے۔ اگر اصل کے مطابق مستعمل ہے تو بھی صحیح ہے اور اگر خلاف اصل مستعمل ہے تو بھی صحیح ہے۔ اس کی صحت و غلطی اردو کے استعمال پر موقوف ہے۔'' (انشاء اللہ خاں انشا، متذکرہ بالا، ص: ۱٦)

۴۔ مولوی عبدالحق، مرحوم دہلی کالج اشاعت سوم، (انجمن ترقی اردو ہند، نئی دہلی، ۱۹۸۹ء) ص: ۱۸۲۔

۵۔ گیل مینولٹ، "Delhi College and Urdu" مشمولہ اینول آف اردو اسٹڈیز، جلد ۱۴، (یونیورسٹی آف وسکانسن، میڈیسن، ۱۹۹۹ء)، ص: ۱۲۷۔

٦۔ آغا محمد باقر، ''مرحوم انجمن پنجاب''، مشمولہ اورینٹل کالج میگزین، شمارہ ۱، جلد ۴۴، (لاہور، فروری ۱۹٦۸ء)، ص: ۱۷۱ تا ۱۷۲۔

۷۔ محمد حسین آزاد، سخندان فارس، (رائے صاحب، منشی گلاب سنگھ اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۰۷ء) ص: ۴۔

۸۔ آغا محمد باقر، متذکرہ بالا، ص: ۱۳۱۔

۹۔ ایضاً، ص: ۱۳۱ تا ۱۳۲۔

۱۰۔ ڈاکٹر صفیہ بانو، انجمن پنجاب: تاریخ و خدمات (کفایت اکیڈمی، کراچی، ۱۹۷۸ء) ص: ۱۰٦۔

۱۱۔ ایڈورڈ سعید، Orientalism (پینگوئن، انگلینڈ، ۱۹۸۵ء، [۱۹۷۸ء]) ص: ۳۰۰۔

۱۲۔ ولیم جونز، Discourses and Miscellaneous Papers، (مرتبہ: جیمز ایلز)، (چارلس ایس آرنلڈ، لندن، ۱۸۲۴ء) ص: ۲۸ تا ۲۹۔

۱۳۔ "The Aryan was invested with all noble virtues that direct the dynamic of history: imagination, reason, science, arts, politics."

(ژاں پی ایغ ویراں (Jean-Pierre Verrant)، پیش لفظ، The Language of Paradise، از موریس اولنیڈر

گالیں تو سمجھ لیجیے وہ قوم بدل گئی۔ تہذیب، تعلیم، بلند نظری روایتی مابعد الطبیعیاتی تصور کائنات کے ترجمان تھے۔ ان لفظوں کے مدلول (Signified) صدیوں کے ثقافتی عمل سے وضع اور متعین ہوئے تھے۔ نوآبادیاتی نظام کی اس سے بڑھ کر کامیابی کیا ہو سکتی ہے کہ وہ صدیوں کے چاک پر وضع ہونے والے "مدلول" کو اس نئے "مدلول" سے بدل دے جو بالکل مختلف تصور کائنات کے حامل ہوں۔

حوالہ جات

۱۔ سراج الدین علی، خان آرزو، مثمر، (مرتبہ: ریحانہ خاتون) (انسٹی ٹیوٹ آف سنٹرل اینڈ ویسٹ ایشین اسٹڈیز، جامعہ کراچی، کراچی، ۱۹۹۱ء) ص: ۱۷۵۔

۲۔ میر انشاء اللہ خان انشا، دریائے لطافت، (مترجم: پنڈت برجموہن دتاتریہ کیفی) (مرتبہ: مولوی عبدالحق) (انجمن ترقی اردو، نئی دہلی، ۱۹۸۸ء) ص: ۳۰۔

۳۔ تاہم انشا نے آج سے دو صدی پہلے ایک ایسے اصول کو ضرور پیش کیا جو نہ صرف ترقی پسندانہ تصور ہے بلکہ ایک بنیادی لسانی حقیقت کا درجہ بھی رکھتا ہے: "ہر لفظ جو اردو میں مشہور ہو گیا، عربی ہو یا فارسی، ترکی ہو یا سریانی، پنجابی ہو یا پوربی، ازروئے اصل غلط ہو یا صحیح، وہ لفظ اردو کا ہے۔ اگر اصل کے مطابق مستعمل ہے تو بھی صحیح ہے اور اگر خلاف اصل مستعمل ہے تو بھی صحیح ہے۔ اس کی صحت و غلطی اردو کے استعمال پر موقوف ہے۔" (انشاء اللہ خاں انشا، متذکرہ بالا، ص: ۱۶)

۴۔ مولوی عبدالحق، مرحوم دہلی کالج اشاعت سوم، (انجمن ترقی اردو ہند، نئی دہلی، ۱۹۸۹ء) ص: ۱۸۲۔

۵۔ گیل مینولٹ، "Delhi College and Urdu" مشمولہ اینول آف اردو اسٹڈیز، جلد ۱۴، (یونیورسٹی آف وسکانسن، میڈیسن، ۱۹۹۹ء)، ص: ۱۲۷۔

۶۔ آغا محمد باقر، "مرحوم انجمن پنجاب"، مشمولہ اورینٹل کالج میگزین، شمارہ ۱، جلد ۴۴، (لاہور، فروری ۱۹۶۸ء)، ص: ۱۷۱ تا ۱۷۲۔

۷۔ محمد حسین آزاد، سخندان فارس، (رائے صاحب منشی گلاب سنگھ اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۰۷ء) ص: ۴۔

۸۔ آغا محمد باقر، متذکرہ بالا، ص: ۱۳۱۔

۹۔ ایضاً، ص: ۱۳۱ تا ۱۳۲۔

۱۰۔ ڈاکٹر صفیہ بانو، انجمن پنجاب: تاریخ و خدمات (کفایت اکیڈمی، کراچی، ۱۹۷۸ء) ص: ۱۰۶۔

۱۱۔ ایڈورڈ سعید، Orientalism (پینگوئن، انگلینڈ، ۱۹۸۵ء، [۱۹۷۸ء]) ص: ۳۰۰۔

۱۱۔ ولیم جونز، Discourses and Miscellaneous Papers، (مرتبہ: جیمز ایلمز)، (چارلس ایس آرنلڈ، لندن، ۱۸۲۴ء) ص: ۲۸ تا ۲۹۔

۱۲۔ "The Aryan was invested with all noble virtues that direct the dynamic of history:

...ination reason science arts politics."

(

(ہارورڈ کالج، امریکا، ۱۹۹۲ء) ص: x۔

۱۴۔ "The British or rather the East India Company, are the masters of India because it is the fatal destiny of Asian empires to subject themselves to Europeans."

[جارج ولیلم فریڈرخ ہیگل، *Lectures on the Philosophy of World History*، (ترجمہ: ایچ بی نسبٹ) (کیمبرج یونیورسٹی پریس، کیمبرج، ۱۹۷۵ء) ص: ۱۳۸]

۱۵۔ میکس مولر کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"It would have been next to impossible to discover any traces of relationship between the swarthy nations of India and their conquerors, whether Alexander or Clive, but for the testimony borne by language."

[*A History of Ancient Sanskrit Literature*، (ولیم اینڈ نورگیٹ، لندن، ۱۸۵۹ء) ص: ۱۳]

۱۶۔ چارلس ٹریویلین کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"We can not tell how far and how long this remarkable intervention of the Western nations in Eastern affairs may lead us , and I can know from my Indian Experience that knowledge of the native language is an indispensable preliminary to understanding and taking an interest in native affairs, as well as to acquiring their goodwill and gaining influence over them."

[پیش لفظ *The Languages of the Seat of War in East*، (ولیمز اینڈ نورگیٹ، لندن، ۱۸۵۵ء) ص: iv]

۱۷۔ میکس مولر، *The Languages of the Seat of War in East*، ص: ix۔

۱۸۔ رپورٹ کی اصل عبارت یہ ہے:

"It was also to be a centre of discussion on all subjects affording education, and finally, a matter peculiar interest to us in Europe, it was to be academy for the cultivation of archaeological and philosophical investigation, and for giving a helping hand to European orientalists, whose enquiries it would advance by research on spot , whilst it would itself benefit by popularizing European oriental learning, and being its critical method to bear on the literary labours of native Savants."

[جی ڈبلیو لائٹنر، *History of Indigenous Education* (امر پرکشن، دہلی، ۱۹۸۲ء، [۱۸۸۲ء]) ص: vi]

۱۹۔ سرایڈورڈ کسٹ (Sir Edward Cust) کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"A fundamental principle appears to have been forgotten or overlooked in our system of colonial policy__that of colonial dependence. To give to a colony the forms of independence is a mockery; she would not be a colony for a single hour if she could maintain an independent station."

[*Reflections on West India Affairs* اشاعت دوم، (ہچرڈ اینڈ سنز، لندن، ۱۸۳۹ء) ص: ۲۲]

۲۰۔ محمد حسین آزاد، سیر ایران (کریمی پریس، لاہور، س ن) ص: ۶۰ تا ۶۱۔

[آزاد نے ڈاکٹر لائٹنر سے جھگڑے کے بعد یہ بات لکھی، اس لیے آزاد کے لفظوں سے غصے اور رنج کا اظہار ہو رہا ہے۔ غصے کے عالم میں آزاد کے منھ سے بے ساختہ سچ نکلا ہے یا رنج کی حالت میں آزاد نے غلو آمیز انداز میں طنز و ملامت کی ہے؟ یہ غور طلب بات ہے۔]

۲۱۔ ڈبلیو ڈوائٹ، Modern Philology: Its Discoveries, History and Influence (اے ایس برنس اینڈ کو، نیویارک، ۱۸۵۹ء)، ص: ۱۴تا۱۸۔

۲۲۔ ہومی بھابھا کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"....Mimicry represents an ironic compromise — the discourse of mimicry is constructed around an ambivalence."

[The Location of Culture (روٹلیج، لندن و نیویارک، ۱۹۹۴ء)، ص: ۸۵]

۲۳۔ محمد حسین آزاد، سخندانِ فارس، ص: ۵۔

۲۴۔ ایضاً، ص: ۲۴۔

۲۵۔ "The object and aim of philology, in its highest sense, is but one, to learn what man is, by learning what man has been ."

[میکس مولر، A History of Ancient Sanskrit Literature، ص: ۸]

۲۶۔ ایضاً، ص: ۱۲۔

۲۷۔ محمد حسین آزاد، سخندانِ فارس، ص: ۲۹۔

۲۸۔ یہ خیالات ژاں پی ایغ ویراں (Jean-Pierre Verrant) کے ہیں:

"As scholars established the disciplines of Semitic and Indo-European studies, they also invented the mythical figures of the Hebrew and the Aryan, a providential pair which by revealing to the people of the Christianized West the secret of their identity , also bestowed upon them the patent of mobility that justified their spiritual, religious, and political domination of the world. The balance was not maintained however, between the two components of this couple. The Hebrew undeniably had the privilege of monotheism in his favor, but he was self-centered, static, and refractory to Christian values and to progress in culture and science. The Aryan, on the other hand, was invested with all the noble virtues that direct the dynamic of history: imagination, reason, science, arts, polices."

[دیباچہ، The Language of Paradise، ص: x]

۲۹۔ دیکھیے: میکس مولر کی کتاب On the Languages of the Seat of War in the East کا حاشیہ، ص: ۲۷تا۲۹۔

۳۰۔ محمد حسین آزاد، سخندانِ فارس، ص: ۲۶۔

۳۱۔ محمد حسین آزاد سخندانِ فارس، ص: ۲۶۔

۳۲۔ ایضاً، ص: ۲۷۔

۳۳۔ ایضاً۔

۳۴۔ ایضاً، ص: ۴۸۔

۳۵۔ ایضاً، ص: ۲۴۔

۳۶۔ ایضاً۔

۳۷۔ ایضاً۔

۳۸۔ ایضاً، ص: ۲۵۔

انجمن اشاعتِ علوم مفیدہ پنجاب

مابعد نوآبادیاتی تناظر

خالی صفحہ، دم گھٹنے کی دہشت کے بعد، میرے لیے سب سے زیادہ دہشت ناک شے ہے۔

(گابرئیل گارشیا مارکیز[1])

ایک تخلیق کار اور نوآبادیاتی حکمران میں کوئی مماثلت نہیں، مگر بعض صورتوں میں دونوں کی حسیّت کا تقابل، نوآبادیاتی تدبیروں کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔ یہی دیکھیے: خالی صفحہ، تخلیق کار کے لیے دہشت ناک ہے کہ وہ اپنے خالی پن سے تخلیق کار کو اس اندیشے میں مبتلا کرتا ہے کہ کہیں وہ بانجھ تو نہیں ہو گیا اور تخلیق کار کے لیے اس سے بڑی دہشت کیا ہو سکتی ہے کہ اس کے اندر وہ الاؤ بجھ جائے جو اسے ایک ناقابلِ تجزیہ یقین سے شرابور رکھتا ہے کہ الاؤ اس کی روح کو زندہ اور قرطاس پر منتقل ہو کر دنیا کو روشن رکھنے کی قدرت رکھتا ہے— مگر یہی خالی صفحہ، نوآبادیاتی حکمران کے لیے انتہائی ترغیب آمیز ہے۔ اس کی حسیّت میں صفحے کا خالی پن کسی طرح کے خوف کے ساتھ وارد ہی نہیں ہوتا۔ تخلیق کار کے برعکس وہ ایک افقی شخصیت کا حامل ہوتا ہے، جس میں اقدار نہیں، بس اوپر تلے، کئی قسم کی خصوصیات جمع ہوتی ہیں، یا عظیم بے لوث انسانی مقاصد کے بجائے عظیم/امپیریل سیاسی عزائم ہوتے ہیں، نیز وہ سیاسی و ثقافتی طاقت کے بخشے ہوئے ایک ایسے اعتماد سے لیس ہوتا ہے کہ اسے کوئی بھی متن تشکیل دینے میں ہچکچاہٹ ہوتی ہے نہ کسی (داخلی و خارجی) پابندی کا خوف؛ تاہم وہ خوف سے یک سر آزاد نہیں ہوتا۔ وہ ہر اس تحریر شدہ صفحے سے دہشت زدہ ہوتا ہے، جسے اس نے نہیں لکھا ہوتا یا جس کی قرأت و تعبیر پر اسے اجارہ حاصل نہیں ہوتا۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ متن کا تصوّر طاقت کے طور پر اور طاقت کا تصور متن کی صورت میں کرتا ہے۔ یہی حسیّت اسے غیر معمولی اعتماد بھی دیتی ہے اور اس کے لیے خوف کا سامان بھی کرتی ہے۔ وہ اس خوف پر غالب آنے کے لیے متن سازی اور تعبیر متن کے وسائل پر اجارہ حاصل کرنے کے کئی اقدامات کرتا ہے۔

ان اقدامات کا لازمی نتیجہ نئے آئیڈیالوجیکل سٹیٹ اپریٹس تشکیل دینے کی صورت میں برآمد ہوتا

ہے۔ فرانسیسی نو مارکسی مفکر لوئی التھیو سے نے دو طرح کے ریاستی اداروں میں امتیاز کیا ہے: ابطانی (Repressive) اور آئیڈیالوجیکل۔ پہلی قسم کے ادارے، جن میں فوج، پولیس، عدالت اور جیلیں شامل ہیں، سرکاری ہیں اور دوسری قسم کے ادارے نجی ہوتے ہیں، جن میں التھیو سے مذہب، تعلیم، خاندان، قانون اور سیاست کو شامل کرتا ہے۔ اوّل الذکر اداروں میں تشدّد کو اور ثانی الذکر میں آئیڈیالوجی کو کام میں لایا جاتا ہے۔ التھیو سے پورے وثوق سے کہتا ہے کہ ''میرے علم میں کوئی طبقہ آئیڈیالوجیکل سٹیٹ اپریٹس پر اجارہ حاصل کیے بغیر ریاستی طاقت پر طویل عرصے تک گرفت نہیں رکھ سکتا''۔[۲] انیسویں صدی کے برصغیر میں ۱۸۵۷ء سے پہلے بالعموم اور ۱۸۵۷ء کے بعد (جب پورا برصغیر تختِ برطانیہ کے ماتحت آ گیا) بالخصوص نئے آئیڈیالوجیکل ریاستی اداروں کی تشکیل یا پہلے سے موجود اداروں کی تشکیل نَو کا ایک ہمہ گیر عمل ہمیں جہاں تہاں نظر آتا ہے۔ گویا کہیں خالی صفحوں پر نئے متن رقم کیے جاتے اور کہیں پہلے سے موجود متون کی تعبیرِ نَو کی انتہائی منظم کوششیں کی جاتی ہیں۔ انیسویں صدی کی ابتدائی دہائیوں ہی میں انگریز استعمار کاروں نے تعلیم کو اپنی آئیڈیالوجی کی تشکیل اور فروغ کے سب سے اہم وسیلے کے طور پر منتخب کر لیا تھا۔ ایک استعمار کار کے لیے تعلیم بجائے خود اہم نہیں ہوتی؛ وہ محکوموں کے لیے تعلیم کا تصوّر ایک ایسے عظیم الشان ادارے کے طور پر کبھی نہیں کرتا جو انھیں حقیقی ذہنی آزادی کے حصول، اثباتِ ذات اور سماج و کائنات میں اپنے مرتبے پر غور و فکر کے قابل بنائے اور اگر اس راستے میں کچھ قوتوں یا مظاہر کو حائل دیکھے تو ان کے خلاف مزاحمت کرے۔ استعمار کار کے لیے تعلیم ہمیشہ ایک ذریعہ ہوتی ہے، محکوموں کو مہذّب بنانے کا اور مہذب ہونے کا صاف صاف مطلب ہوتا ہے، خاص قسم کی اخلاقی اقدار قبول کرنا، یعنی متابعت اور مطابقت اختیار کرنا۔

۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کو ابطانی ریاستی اداروں نے طاقت کے بہیمانہ استعمال سے کچل کے رکھ دیا تھا اور پورے ہندوستان میں امن قائم کر دیا تھا۔ نئی پر امن فضا، جو ہندوستان کو کم و بیش ڈیڑھ سو برس بعد نصیب ہوئی تھی، نئے آئیڈیالوجیکل سٹیٹ اپریٹس کے فروغ کے لیے بے حد موزوں تھی۔ آئیڈیالوجیکل ریاستی ادارے اسی وقت پوری کام یابی سے کام کرتے ہیں جب ریاستی طاقت کو نہ صرف عوامی بغاوت کا کہیں خطرہ نہ ہو بلکہ ہر نوع کے سماجی معاملات میں اس کی دخل اندازی کے ''آئینی حق'' کو تسلیم بھی کر لیا جائے۔ عوامی و عمومی تسلیم و رضا ہی ریاستی آئیڈیالوجی کے نفوذ کو ممکن بناتی ہے۔ چنانچہ ۲۱رجنوری ۱۸۶۵ء کو لاہور میں ایک تعلیمی انجمن کی بنیاد رکھی گئی۔ ہر چند اس سے ملتی جلتی انجمنیں برصغیر کے دوسرے شہروں لکھنؤ، بنارس، بریلی، کلکتہ وغیرہ میں پہلے سے کام کر رہی تھیں، مگر لاہور کی انجمن کی جہات اور مقاصد کہیں متنوع اور

واقع تھے۔ اس انجمن کا نام Society for the Diffusion of useful Knowledge in the Punjab رکھا گیا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ٹھیک اسی نام کی سوسائٹی لندن میں ۱۸۲۶ء تا ۱۸۴۸ء تک کام کرتی رہی تھی، جسے لارڈ ہنری پیٹر بروگم (Lord Henry Peter Brougham) نے قائم کیا تھا۔ دونوں کے مقاصد میں تھوڑا بہت اشتراک ضرور موجود تھا: لندن کی سوسائٹی، لندن یونیورسٹی اور اس زمانے کے دو معروف طباعتی اداروں (چارلس نائٹ، بلڈون وکارڈاک) کے اشتراک سے درمیانے اور مزدور طبقے کے لیے اہم کتب شائع کرتی تھی؛ لاہور کی انجمن نے پنجاب یونیورسٹی لاہور کی بنیاد رکھی اور نئے تعلیمی نصابات کی تیاری میں مدد دی، تاہم دونوں کے نزدیک مطالب مفیدہ کا تصور یکسر مختلف تھا۔

انجمن اشاعت علوم مفیدہ پنجاب اپنی ظاہری ہیئت میں ایک غیر سرکاری تنظیم (این جی او) تھی مگر یہ ہندوستانیوں کی اپنی انجمن نہیں تھی۔ ''یہ انجمن سرکار کے ایما پر بنائی گئی تھی''[۲۰] اس کے بنیاد گذاروں میں دیوان پنڈت من پھول اور ڈاکٹر جی ڈبلیو لائٹنر شامل تھے۔ دہلی کالج سے فارغ التحصیل، پنڈت من پھول، دفتر کمشنری جالندھر و ہوشیار پور کے صدر، ۱۸۴۹ء میں پنجاب پر انگریزوں کے قبضے کے بعد قائم ہونے والے بورڈ آف ایڈمنسٹریشن میں مترجم اور بورڈ کے جاگیر کے کام پر مامور رہ چکے تھے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد ''گورنمنٹ پنجاب کو ایک ایسے شخص کی ضرورت عہدہ میر منشی گری گورنمنٹ کے لیے ہوئی جو صرف اعلیٰ درجے کی قابلیت ہی نہ رکھتا ہو بلکہ جس کی طبیعت مصالحت پسند ہو، جو حالاتِ پنجاب اور رؤسائے پنجاب سے بوجہ کامل واقف ہو اور علاوہ محنتی اور سرگرم ہونے کے ایماندار اور وفادار ملازمِ سرکار ہو، دیوان صاحب بمجموعہ ان تمام خوبیوں کے پائے گئے''[۲۱] علاوہ ازیں جب سر رابرٹ منٹگمری نے تعلیم نسواں کی طرف توجہ کی تو دیوان صاحب نے اس غرض سے سکشا سبھا قائم کی۔ یہ محض اتفاق نہیں کہ انجمن پنجاب کا پہلا جلسہ اسی مقام پر ہوا جہاں سکشا سبھا کے اجلاس ہوتے تھے۔ گویا انجمن پنجاب سکشا سبھا کا تسلسل اور توسیع تھی۔ دیوان پنڈت من پھول کی انتظامی قابلیت، انگریز حکومت سے ہر شک وشبہ سے بالا وفاداری اور پنجاب کی اشرافیہ سے واقفیت اور تعلقات، وہ بنیادی اہلیت تھی جو انھیں نوآبادیاتی حکمرانوں کا اعتماد بخشتی تھی اور ایک آئیڈیالوجیکل سٹیٹ اپریٹس کا ڈول ڈالنے کی نہایت اہم ذمے داری ادا کرنے کے قابل بناتی تھی۔

ڈاکٹر لائٹنر انجمن کے پہلے صدر بنائے گئے۔ دیوان پنڈت من پھول اپنی ساری قابلیت واہلیت کے باوجود، استعمار زدہ ہندوستان کے شہری تھے، وہ ایک نئے آئیڈیالوجیکل ریاستی ادارے کی تشکیل میں ایک ''مشفق معاون'' کا کردار ہی ادا کر سکتے تھے۔ اس ادارے کے مقاصد کا خاکہ، جو ایک ذہنی وفکری کام تھا،

تیار کرنے کے وہ ''اہل'' نہیں سمجھے جا سکتے تھے۔ یہ اہلیت ڈاکٹر لائٹنر کے پاس تھی۔ محض اس لیے نہیں کہ وہ چند ماہ پہلے (نومبر ۱۸۶۴ء) گورنمنٹ کالج کے پرنسپل منتخب ہو کر آئے تھے اور اس حیثیت میں تعلیمی امور کا گہرا درک رکھتے تھے اور نہ فقط اس لیے کہ وہ یورپی تھے اور استعمار کار طبقے کے فرد اور اس بنا پر پنڈت صاحب کے مقابلے میں استعماری مقاصد کو بہتر طور پر سمجھتے تھے، بلکہ اس لیے بھی کہ وہ اپنے مخصوص پس منظر کے سبب، اس نئی تعلیمی آئیڈیالوجی کو پنجاب میں نافذ کرنے کے اہل تھے، جو لارڈ میکالے کی آئیڈیالوجی کے برعکس تھی۔ پارلیمانی رپورٹ (۱۸۷۴ء سی ۱۰۷۲—II حصہ سوم) میں لائٹنر سے متعلق رائے دی گئی ہے کہ ''وہ سرکاری تعلیمی نظام کے بارے میں واضح کرتا ہے کہ اس کی لوگوں [ہندوستانیوں] پر حقیقی گرفت معمولی ہے، جو چپ چاپ رہ کر محسوس کرتے ہیں کہ انھیں نظر انداز کیا جاتا ہے اور ان کی قدیم تہذیب سے حقارت برتی جاتی ہے۔'' اسی رپورٹ میں یہ صراحت بھی موجود ہے کہ ڈاکٹر لائٹنر کے اقدامات (Operations) کی بنیاد، ۱۸۵۴ء میں انڈیا آفس سے جاری ہونے والا تعلیمی مراسلہ تھا، جس کا ایک اہم نکتہ رضا کارانہ تعلیمی تنظیموں کا قیام تھا۔ لہٰذا لائٹنر انجمنِ پنجاب کے تصور کے خالق تو نہیں تھے مگر اس کے مقاصد کا خاکہ واضح کرنے کے لیے بہرحال ''موزوں'' شخص تھے۔

انجمنِ پنجاب کا قیام ۱۸۵۴ء کے تعلیمی مراسلے کی روح کے عین مطابق تھا۔ اس مراسلے میں اس بات پر زور دیا گیا تھا کہ برصغیر کے باسیوں میں یہ احساس عام کیا جائے کہ وہ اپنے معاملات کے خود نگران ہیں۔ یہ امر حکومت خود اختیاری (سیلف گورنمنٹ) کے اس نوآبادیاتی تصور کا ایک جز تھا، جو ہندوستانیوں پر خود ان کے طریقوں سے حکومت کرنے کا خالص سیاسی تصور تھا۔ انجمنِ پنجاب کے مقاصد پر نظر ڈالنے سے یہ نکتہ زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔

انجمنِ پنجاب کا اہم مقصد حکومت اور پنجابی اشرافیہ کے درمیان بااعتماد رابطے کی استواری تھا۔ یہ اتفاق نہیں تھا کہ ''انجمن کے پہلے جلسے میں جن لوگوں کو ممبر انتخاب کیا گیا وہ سب کے سب سرکاری عہدے دار، اکسٹرا اسسٹنٹ کمشنر، تحصیل دار، آنریری مجسٹریٹ، رئیس اور جاگیردار تھے''۔[6] اور نہ یہ امر بلا سبب تھا کہ انجمن کے جلسوں میں سیکریٹری گورنمنٹ پنجاب، لیفٹننٹ گورنر پنجاب، ڈپٹی کمشنر لاہور شریک ہوتے اور اپنے پیغامات بھجواتے، نیز پرنس آف ویلز نے انجمن میں دلچسپی ظاہر کی۔ مارچ ۱۸۸۲ء میں انجمن کے سالانہ جلسے میں پنجاب کے لیفٹننٹ گورنر سر رابرٹ ایجرٹن شریک ہوئے جو انجمن کے سرپرست بھی تھے۔ اس جلسے میں انھوں نے جو تقریر کی اس کا یہ حصّہ انجمن کے اہم مقصد کو بے نقاب کرتا ہے۔

> میں آپ کے جلسوں میں فعال کردار ادا کرنے سے قاصر رہا ہوں، مگر مجھے ہمیشہ انجمن کے مقاصد سے ہمدردی رہی ہے، جو بنیادی طور پر اس ملک کے لوگوں کی اخلاقی اور سماجی اصلاح کے فروغ پر مشتمل ہیں۔ یورپیوں اور مقامیوں کا آپسی ربط، جسے آپ کی انجمن فروغ دے رہی ہے، تمام طبقات کے درمیان سماجی میل ملاپ کی زیادہ آزادی پیدا کرسکتا ہے.. اس صوبے کے باسیوں میں انگریزی تعلیم کی اشاعت کافی نمایاں ہے اور یہ بجائے خود نسلوں کے درمیان بہتر افہام وتفہیم پیدا کرتی ہے۔ آپ کی انجمن میں جن سوالات پر بحث ہوتی ہے، اس میں مقامی اور یورپی شرفا کی آرا سامنے آتی ہیں، اس عمدہ افہام وتفہیم کو بڑھاوا دیتی ہے جو مطلوب ہے؛ یہ بحث جاری رہنی چاہیے۔ میرے نزدیک نسلوں کے درمیان موجودہ علیحدگی کی جڑ، مغالطے ہیں۔ ہم جتنا ایک دوسرے کے خیالات اور داخلی محرکات کو سمجھ سکتے ہیں، مل کر کام کرنا اسی قدر آسان ہوتا ہے اور انجمن پنجاب کی طرح کی انجمنیں ہی، سب سے بڑھ کر افہام وتفہیم کو ترقی دیں گی اور اس باہمی شک وشبے کا قلع قمع کریں گی، جو اب تک چلا آتا ہے۔
>
> حکومتِ ہندوستان نے حال ہی میں، مقامی حکومتِ خود اختیاری پر قرارداد شائع کی ہے۔ آپ کی انجمن اس کام کی تکمیل اور مقامی رائے کو وجود میں لانے اور اسے حقیقت بنانے کے بہت کام آسکتی ہے۔ ایک اور بڑا کام، جسے اپنے ذمے لینا میری نظر میں آپ کے لیے ممکن ہے، وہ ان مختلف معاملات سے متعلق حقائق کی جمع آوری ہے، جو یہاں زیرِ بحث آتے ہیں۔ آرا بہت قابلِ قدر ہیں، مگر یہ ضروری ہے کہ خیالات کو دلائل کے ساتھ پیش کیا جائے اور وہ حقائق جنھیں شماریات ثابت کرے، سب سے بڑھ کر ٹھوس دلائل ہیں جو پیش کیے جا سکتے ہیں۔"

یہی بات انجمنِ پنجاب کے قوانین، تنظیم اور مقاصد نامی کتابچے میں لکھی گئی ہے جو ۱۸۸۱ء تا ۱۸۸۲ء میں انجمنِ پنجاب کے مطبع سے شائع ہوا۔

> یہ [انجمن پنجاب] ۱۸۶۵ء سے پنجاب کو متاثر کرنے والے تمام اہم اقدامات سے تن دہی کے ساتھ وابستہ رہی ہے اور مستقل طور پر حکومت نے اس سے مشاورت کی ہے۔[۸]

لہٰذا اس بات میں کسی شبے کی گنجائش نہیں کہ انجمنِ پنجاب کا اصلی مقصد ہندوستانی ذہن پر گرفت حاصل کرنے میں موزوں اقدامات تجویز کرنا تھا۔ ۱۸۵۷ء کے بعد برطانوی نوآبادیاتی ذہن اس حقیقت کو بھانپ چکا تھا کہ ہندوستانی ذہن پر ''حقیقی گرفت'' رکھنے، اس کے ارادوں کو سمجھنے اور ارادوں کو اپنے استعماری عزائم کے تابع کرنے کا معتبر ذریعہ ہندوستانی ذہن کی ترجیحات کا علم ہے۔ گویا اثر انداز ہونے کے لیے اثر پذیری کی صلاحیت سے واقف ہونا ضروری ہے۔

جن مقاصد کو عام طور پر انجمن پنجاب کے مقاصد قرار دیا جاتا ہے، وہ دراصل مذکورہ اہم مقصد کو حاصل کرنے کے طریقے، ذرائع اور راستے تھے۔ مذکورہ کتابچے میں انجمنِ پنجاب کے درج ذیل مقاصد درج کیے گئے ہیں:

۱۔ قدیم مشرقی علوم کا احیا اور ہندوستان اور اس کے پڑوسی ملکوں کی السنہ، نسلیات، تاریخ اور عتیقیات

کی تحقیق کی حوصلہ افزائی۔

۲۔ دیسی زبانوں کے ذریعے عوام میں علم کا فروغ۔

۳۔ صنعت اور تجارت کی ترقی۔

۴۔ سماجی، ادبی، سائنسی اور سیاسی دلچسپی کے سوالات پر بحث، مفید حکومتی اقدامات کو مقبول بنانا، ملک میں وفاداری اور مشترک ریاست کی شہریت کے احساس کو فروغ دینا، عوام الناس کی خواہشات اور مطالبات کے مطابق حکومت کو عملی تجاویز پیش کرنا۔

۵۔ مفادِ عامہ کے تمام اقدامات میں، صوبے کے تعلیم یافتہ اور بااثر طبقوں کو حکومت کے افسروں کے قریب ترلانا۔[9]

۲۰ر دسمبر ۱۸۷۸ء کے اخبار انجمن پنجاب میں یہ اور کچھ مزید مقاصد نسبتاً اختصار کے ساتھ شائع ہوئے۔[10] حقیقت یہ ہے کہ انجمن جس اہم مقصد کے حصول کی خاطر، ایک آئیڈیالوجیکل ریاستی ادارے کے طور پر وجود میں آئی تھی، وہ کچھ دیگر تدابیر اور ذرائع کا بھی طالب تھا۔ انجمن نے ان کو مخفی رکھنے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ چنانچہ اخبارِ انجمن پنجاب کے ہر شمارے کے سرورق پر یہ عبارت شائع ہوتی تھی۔

> اس اخبار کا اجرا انجمنِ پنجاب کی طرف سے ہے۔ اس سے مقصدِ اصلی یہ ہے کہ ہمارے ہم وطن خیالاتِ انگریزی اور منشائے سرکار اور سرگزشتِ زمانہ سے واقف ہوں اور سرکار کو دیسی لوگوں کے خیالات ظاہر ہوں تاکہ اس سے حاکم و محکوم دونوں کو فائدہ پہنچے اور بہبودیِ ملک ہو۔

انجمنِ پنجاب نے اپنے ”مقصدِ اصلی“ کے حصول کے لیے جن طریقوں اور ذرائع کی وقتاً فوقتاً نشان دہی کی، وہ کثیر اور متنوع ہیں اور بہ ظاہر متبائن ہیں۔ یہی دیکھیے: قدیم مشرقی علوم کے احیا اور صنعت و تجارت کے فروغ میں آخر کیا قدرِ مشترک ہے؟ یا سماجی، ادبی، سائنسی اور سیاسی دلچسپی کے سوالات کا، وفاداری اور مشترک شہریت کے احساس سے کیا تعلق ہے؟ تاہم غور کریں تو ان مقاصد میں کہیں تضاد نہیں۔ ان کثیر مقاصد کی تہہ میں ایک باقاعدہ وحدت موجود ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ تمام مقاصد دراصل ایک بنیادی متن کی تفسیریں ہیں۔ یہ بنیادی متن ”علومِ مفیدہ“ ہے۔

انجمنِ پنجاب کے ضمن میں علومِ مفیدہ کی وضاحت سے عام طور پر گریز کیا گیا ہے۔ لائٹنر نے محض اشارتاً کہا ہے کہ ”علومِ مفیدہ“ سے نہ صرف مختلف صنعتوں اور تجارت کے رموز مراد لیے گئے بلکہ اس کی ذیل میں ”معلوماتِ عامہ“ کو بھی شامل کیا گیا، جیسے السنہ، نسلیات، تاریخ اور عتیقیات۔[11] جب کہ محمد اکرام چغتائی

نے قیاس سے کام لیتے ہوئے کہا ہے کہ ”بظاہر علوم مفیدہ سے مغربی یا یورپی بالخصوص سائنس اور ٹیکنالوجی سے متعلق علوم و فنون شامل ہیں“[۲۲] حقیقت یہ ہے کہ علومِ مفیدہ ایک اصطلاح سے زیادہ ایک فوق تصور ہے۔ اصطلاح کے حدود تو متعین ہوتے ہیں، مگر فوق تصور اپنی اساس، اپنے بنیادی طرزِ استدلال کو قائم رکھتے ہوئے اپنے حدود کو وسیع کرتے چلے جانے کا میلان رکھتا ہے۔ چنانچہ اس کے تحت کئی متبائن و متضاد عناصر منظم ہوتے گئے ہیں۔ علومِ مفیدہ کے فوق تصور کا بنیادی استدلال نوآبادیاتی آئیڈیالوجی ہے۔ دوسرے لفظوں میں علومِ مفیدہ کا تصور یورپی استعمار کاروں کا خود اپنے موٗقف یا پوزیشن سے تشکیل دیا گیا تصور ہے۔ لہٰذا انجمن پنجاب نے جن علومِ مفیدہ کی اشاعت کو اپنا مطمحِ نظر بنایا تھا، ان کی افادیت کا تصور نہ تو اہلِ پنجاب نے تشکیل دیا تھا نہ اہلِ پنجاب کے نقطۂ نظر سے تشکیل دیا گیا۔ مگر اس میں اہلِ پنجاب کو باور کرانے کی پوری صلاحیت تھی کہ یہ ان کے حق میں مفید ہے۔ چوں کہ ہر فوق تصور اپنے بنیادی استدلال کو مخفی رکھتا ہے اور اس کا اظہار ہمیشہ بالواسطہ ہوتا ہے، اس لیے اس کی اصل تک رسائی دقت طلب ہوتی ہے، تاہم چوں کہ یہ برابر انتخاب و ترجیح کا عمل انجام دیتا ہے اور انتخاب و ترجیح کے پیچھے بنیادی موٗقف یا پوزیشن کارفرما ہوتی ہے، اس لیے اس کی اصل بے نقاب ہو ہی جاتی ہے۔

انجمن پنجاب نے جن علوم کی اشاعت کی مساعی کیں، ان میں قدیم مشرقی علوم، خیالاتِ انگریزی بذریعہ زبان ہائے دیسی خاص طور پر شامل ہیں۔ صنعت وتجارت کا ذکر فقط برسبیلِ تذکرہ ہے۔ انجمنِ پنجاب نے پنجاب یا برصغیر میں تو صنعت وتجارت کے فروغ میں کوئی کردار ادا نہیں کیا، تاہم یہ امر اس جانب ضرور اشارہ کرتا ہے کہ تب برطانیہ صنعتی عہد میں داخل ہو چکا تھا اور صنعت وتجارت اس کی اہم ترین اور مفید ترین سرگرمی تھی۔ یہ سمجھنا کہ انجمنِ پنجاب، پنجاب میں برطانیہ کی طرح صنعتی عہد برپا کرنا چاہتی تھی، خام خیالی ہوگی، تاہم وہ برطانوی صنعتی اشیا کے لیے پنجاب اور برصغیر کو ایک منڈی میں بدلنے کی خواہاں ضرور تھی۔ لہٰذا پنجاب میں صنعت وتجارت کے فروغ کا تصور بھی استعماری پوزیشن سے تشکیل دیا گیا محسوس ہوتا ہے۔

انجمن کی اصل توجہ قدیم مشرقی اور نئے انگریزی علوم کی اشاعت کی طرف بطورِ خاص تھی۔ اس کی نظر میں دونوں بہ یک وقت علوم مفیدہ ہیں۔ آخر الذکر علوم کو مفید قرار دینا تو فی الفور سمجھ میں آتا ہے، مگر قدیم مشرقی علوم کیسے مفید ہو گئے؟ اگر ایک لمحے کے لیے ہم لارڈ میکالے کی وہ رائے یاد کریں جو اس نے اپنی مشہور تعلیمی رپورٹ میں قدیم مشرقی علوم کی بابت ظاہر کی تھی تو یہ تسلیم کرنا مشکل ہے کہ یورپیوں کی نظر میں مشرق کے کلاسیکی علوم کوئی افادیت رکھتے ہیں۔ اگر ہم یہ تسلیم کر بھی لیں کہ انجمنِ پنجاب، ۱۸۵۴ء کے تعلیمی

مراسلے میں وضع کردہ جس نئی تعلیمی پالیسی کو مؤثر بنانے کے لیے کوشاں تھی، اس میں میکالے کے نقطۂ نظر سے عدم اتفاق موجود تھا، یعنی برصغیر کے برطانوی آقاؤں نے قدیم مشرقی علوم کی اہمیت تسلیم کر لی تھی اور ایک اعتبار سے یہ انگریزی پسندوں کے مقابلے میں شرق شناسوں کی جیت تھی، پھر بھی اس مسئلے کو حل کرنا آسان نظر نہیں آتا کہ افادیت کے کس تصور کے تحت جدید یورپی علوم کے ساتھ کلاسیکی مشرقی علوم آتے ہیں؟

اصل یہ ہے کہ انجمن پنجاب کے پیشِ نظر جدید یورپی علوم اور کلاسیکی مشرقی علوم، ایک ہی موقف کے تحت علومِ مفیدہ تھے۔ ان کی افادیت کا تصور خود ان علوم کی اپنی حقیقت اور نوآبادیاتی برصغیر کی نئی ثقافتی صورتِ حال میں ان علوم کی معنویت سے اخذ نہیں کیا گیا تھا، بلکہ نوآبادیاتی برصغیر کی نئی سیاسی صورتِ حال میں انگریز استعمار کی ''پوزیشن'' کے تحت تشکیل دیا گیا تھا۔ انگریزی علوم کی افادیت کی وضاحت تو ۱۸۳۰ء کی دہائی میں چارلس ٹریویلین اور لارڈ میکالے نے کر دی تھی۔ ان علوم کی افادیت پر انیسویں صدی کے اواخر میں بھی سوالیہ نشان نہیں لگایا گیا تھا۔ انجمنِ پنجاب کا نقطۂ نظر، انگریزی علوم کی افادیت کے سلسلے میں عین وہی تھا جو شرق شناسوں کا تھا۔ شرق شناسوں نے انگریزی علوم کی افادیت سے انکار نہیں کیا تھا، ان کو مفید بنانے کے لیے ایک نیا اور زیادہ مؤثر طریقِ کار اختیار کرنے پر زور دیا تھا: یعنی انگریزی خیالات کو دیسی زبانوں کے ذریعے فروغ دینے کے طریقے کی حمایت کی تھی۔

جہاں تک کلاسیکی مشرقی علوم کی افادیت کا تعلق ہے تو اس کی طرف اشارہ ۱۸۷۴ء کی اس پارلیمانی رپورٹ میں موجود ہے، گزشتہ صفحات میں جس کا حوالہ دیا گیا ہے۔ اس میں انجمنِ پنجاب کی احیائے علومِ مشرقی کے سلسلے میں کی جانے والی کوششوں کا ذکر بھی ہے اور ان کوششوں کے مقصد کا انکشاف بھی۔

> ہندوستان کی کلاسیکی زبانوں کے مطالعے کا احیا، یعنی مسلمانوں کے لیے عربی اور ہندوؤں کے لیے سنسکرت۔ اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ ہندوستان کے دیسی باشندے جسے ارفع اور انتہائی مقدس ادب خیال کرتے ہیں، روشن خیال یورپی اسے احترام کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ یہ محسوس کیا گیا کہ کوئی مصلح اس ادب کو سمجھے بغیر ان [ہندوستانیوں] کے ذہن پر حقیقی گرفت حاصل نہیں کر سکتا۔[۱۳]

گویا قدیم مشرقی علوم اس لیے مفید تھے کہ ان کے ذریعے ہندوستانیوں کے ذہن پر حقیقی گرفت حاصل کی جا سکتی تھی۔ اربابِ انجمن کے لیے یہ تصور نیا نہیں تھا۔ یہ تصور بڑی حد تک اٹھارویں صدی کے آخر میں قائم ہونے والی رائل ایشیاٹک سوسائٹی سے ماخوذ تھا۔ سوسائٹی کی مجموعی تحقیقات کا مقصد مشرقی علوم کے ذریعے مشرقی ذہن پر اقتدار حاصل کرنا تھا۔ سوسائٹی کے بانی ولیم جونز اپنے معاصر جرمی بینتھم کی افادیت

پسندی سے متاثر تھے۔ ہندوستانیوں پر ثقافتی گرفت سے مراد بہ یک وقت سیاسی اور ثقافتی اقتدار تھا۔ سیاسی طور پر ہندوستانیوں کی ہمدردی حاصل کرنا، یہ جتا کر کہ ان کے آقا ان کے ارفع اور مقدس ادب کی قدر کرتے ہیں۔ حالاں کہ افادیت پسندی میں کوئی شے مقدس اور ارفع نہیں ہوتی، وہ فقط مفید یا غیر مفید ہوتی ہے۔ بہر کیف مقامی لوگوں کی ہمدردی کا حصول، ایک اور بغاوت کے امکان کی راہ بند کرنے کے لیے ناگزیر تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ پُرامن ہندوستان، انگلستان کے لیے ناگزیر تھا۔ ۱۸۵۰ء تک انگلستان میں صنعتی انقلاب آچکا تھا اور اب اسے اپنی وافر صنعتی اشیا کی کھپت کے لیے منڈیوں کی تلاش تھی۔ اسی تناظر میں کارل مارکس نے نیویارک ٹریبیون میں لکھا کہ ''انگلستان اگر دوسری اقوام کے ساتھ پُرامن تعلقات رکھے تو کہیں کم خرچ پر ان کا استحصال کرسکتا ہے''۔[۱۴] لہٰذا ہندوستانیوں کو یہ باور کرائے رکھنا ضروری تھا کہ انگریز ان کے، ان کی ثقافت کے ہمدرد ہیں۔ سرسیّد نے بھی رسالہ اسباب بغاوت ہند میں انگریزوں کو باور کرانے کی کوشش کی تھی (اور جس میں وہ بڑی حد تک کام یاب ہوئے تھے) کہ ''بغاوت ہند'' کا بڑا سبب ہندوستانیوں کے دل میں جاگزیں یہ خیال تھا کہ انگریز آقا ان کی ثقافتی اقدار کے ہم درد نہیں ہیں۔ بایں ہمہ مقامی ثقافتوں سے صنعتی، سرمایہ دار انگلستان کی ہمدردی محض مقامی لوگوں کے دل جیتنے تک محدود نہیں تھی۔ دوسرے لفظوں میں مشرقی علوم کی سرپرستی ایک تیر سے کئی شکار کرنے کا عمل تھا: ایک امن پسند صارفی معاشرہ پیدا کرنا تھا؛ وفاداری کے جذبات ابھارنا تھا، جن کے اظہار کی صورت یہ ہو کہ ہر یورپی شے، خیال، نظریے کو غیر تنقیدی انداز میں قبول کیا جائے۔ دوسرے لفظوں میں یورپی شے اور یورپی خیال ایک ہی سطح پر افادی تھے اور دونوں صارفی قدر رکھتے تھے۔ واضح رہے کہ یورپی خیالات کا غیر تنقیدی صَرف اسی وقت ممکن ہے جب اپنے کلچر کی افادیت برابر معرضِ شک میں ہو۔

ایڈورڈ سعید کی رائے میں نوآبادیاتی حکمران، مقامی باشندوں کے ماضی بعید سے دلچسپی یہ ثابت کرنے کے لیے ظاہر کرتے ہیں کہ ان کا کلچر مردہ ہو چکا ہے، وہ معاصر دنیا میں کلچر سے محروم ہیں۔ مقامی باشندوں میں یہ نفسیاتی ایقان پیدا کرنے کے بعد انھیں مہذّب بنانے کا منصوبہ شروع کیا جاتا ہے۔[۱۵] یعنی انھیں کلچر ''عنایت'' کیا جاتا ہے۔ مقامی باشندوں کو یورپی اصولوں کے تحت مہذّب بنانے کے منصوبے کا جواز اور اس کی کام یابی کا راز، خود مقامی باشندوں کے اس یقین میں ہوتا ہے کہ وہ کلچر سے محروم ہو چکے ہیں اور خوش قسمتی سے انھیں ''کلچر دہندہ'' میسر ہے۔ ۱۲؍مارچ ۱۸۷۸ء کو سردار بہادر رائے منشی امین چند نے مشن سکول اجمیر میں ''ہندوستان کی حالتِ موجودہ پر لیکچر'' جو اخبارِ انجمن پنجاب میں شائع ہوا، میں

یہ اعتراف کیا کہ ”.... جب تک ہم اپنی عادات کو، اپنے خیالات کو اہلِ یورپ کے خیالات کے مطابق نہ بنا دیں گے، تب تک نہ قومی ترقی کی امید ہے، نہ اپنے ملک کی زرخیزی کا فائدہ کبھی ہمارے ہاتھ میں رہے گا“۔[۱۶] لہٰذا اسے محض اتفاق قرار نہیں دیا جا سکتا کہ قدیم علوم کے احیا کی کوششوں کے عین پہلو میں یورپ کے علومِ جدیدہ کے فروغ کی مساعی کی جا رہی تھیں۔

ہمیں یہاں شرق شناسوں کی برصغیر کے قدیم علوم کی تحقیق اور ان قدیم علوم کی مقامی باشندوں کو تدریس میں فرق کرنا چاہیے۔ اوّل الذکر کے ذریعے یہ باور کرانے کی کوشش ضرور کی جاتی ہے کہ نوآبادیاتی ممالک کا ماضی بعید شاندار تھا، مگر معاصر عہد میں ان کی ثقافت عظمت سے محروم ہے، لیکن جب انھی علوم کی تدریس کی جاتی ہے تو گویا اس بات کو قبول کیا جاتا ہے کہ یہ علوم معاصر عہد میں افادیت اور اہمیت رکھتے ہیں۔ تاہم استعماریت پوری کوشش کرتی ہے کہ افادیت اور اہمیت کا تصوّر وہ خود تشکیل دے۔ اس کوشش کا محرک یہ خدشہ ہوتا ہے کہ کہیں مقامی باشندے اپنے کلاسیکی علوم کے ذریعے اپنی اس شناخت کو مستحکم نہ کر لیں جو ان کی بنیادی ثقافتی شناخت ہے اور جس پر شدید اصرار کے نتیجے میں استعماریت کے خلاف مزاحمت اور بغاوت پھوٹ سکتی ہے۔ چنانچہ کلاسیکی علوم کے احیا کا مطلب، ان علوم کی بنیادی فکری روایت کا ارتقا نہیں ہوتا۔ یہ کوشش کسی سطح پر نہیں کی جاتی کہ کلاسیکی علوم کے صالح، ترقی پسندانہ اور ارتقا پذیر عناصر کو چھانٹا جائے اور نئے زمانے سے ہم آہنگ کرتے ہوئے ان کے ارتقا کو جاری رکھا جائے۔ کوشش یہ کی جاتی ہے کہ ان علوم کے لسانی، میکانکی اور حرکت و تغیر سے تہی عناصر کی تدریس کی جائے۔ لہٰذا کلاسیکی علوم یا تو قواعد و السنہ کے مترادف ہو کر رہ جاتے ہیں یا پھر ایسے متون سے عبارت جن کے تنقیدی مطالعے کی ضرورت محسوس نہیں کی جاتی۔ یہ اتفاق نہیں کہ کلاسیکی علوم کی تحقیق اور تدریس پر اس تنقید کا سایہ بھی نہیں پڑنے دیا جاتا جو ان علوم کے فکری مواد کی چھان پھٹک کر سکتی ہو اور اسے بھی اتفاقی امر قرار نہیں دیا جا سکتا کہ کلاسیکی علوم اور دیسی زبانوں کے علوم کے درمیان ایک فاصلہ قائم رہتا ہے۔ یہ ایک غور طلب امر ہے کہ انجمن پنجاب نے ۱۸۶۵ء ہی سے اورینٹل یونیورسٹی کے قیام کی کوشش شروع کی تھی، جس کا اہم ترین مقصد کلاسیکی مشرقی علوم اور دیسی زبانوں کے ذریعے انگریزی علوم کی تدریس تھا، اسے حکومت نے قائم نہیں کیا۔ ”۱۸۷۹ء میں انجمن کو یونیورسٹی کالج کھولنے کی اجازت دی گئی لیکن صرف مغربی سائنس کی اشاعت کے لیے، وہ بھی جہاں تک ہو سکے صوبائی زبانوں کے ذریعے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اشک شوئی کے لیے ملکی لٹریچر کی اشاعت اور ترقی کے لیے تھوڑا راستہ دے دیا گیا“۔[۱۷] کیونکہ ایک مکمل اورینٹل یونیورسٹی کے قیام سے یہ اندیشہ تھا کہ اورینٹل

علوم کی افادیت اور معنویت کا تصور، خود ان علوم کی علمیات سے تشکیل دینے کا باضابطہ عمل نہ شروع ہو۔

نوآبادیاتی حکمران اس بات سے غافل نہیں تھے کہ ہندوستانیوں کے ارفع اور مقدس ادب کی قدر کرنا اور اس ادب کے لیے احترام کے جذبات کے عملی اظہار کے طور پر ان کے احیا کی ادارہ جاتی کوشش کرنا، خطرے سے خالی نہیں تھا، یعنی ہندوستانی اپنی اصل کی طرف لوٹ سکتے تھے، اپنی قدیمی و مستحکم شناخت کے احیا کی متشددانہ کوشش کر سکتے تھے۔ ہر چند اس خطرے کے سدّ باب کی خاطر کلاسیکی مشرقی علوم کے یورپی بیانیے وضع کیے گئے (جن کا آغاز ولیم جونز کی رائل ایشیاٹک سوسائٹی سے ہو چکا تھا) مگر یہ تدبیر بھی اس خطرے کے انسداد کے لیے ناکافی تھی۔ چنانچہ ایک اور حکمتِ عملی کام میں لائی گئی جو پہلی تدبیر کے مقابلے میں زیادہ مؤثر تھی: کلاسیکی مشرقی علوم کے سلسلے میں دو جذبی رجحان (Ambivalance) پیدا کیا گیا۔ اس رجحان کی نمود کے لیے سازگار فضا ''علومِ مفیدہ'' کے فوق تصور نے پہلے سے پیدا کر رکھی تھی۔ کلاسیکی مشرقی علوم کے ساتھ جدید انگریزی خیالات کی ترویج کا عمل دو جذبی رجحان کی پیدائش کو از خود سہل اور ''فطری'' بنا دیتا تھا۔ ڈاکٹر لائٹنر فرماتے ہیں:

> میرا مقصد، مقامی اور انگریزی علوم دونوں کی ایک ساتھ ترقی ہے۔ دونوں کی یک جائی، اطمینان بخش [یورپیوں کے لیے] نتیجہ پیدا کرے گی۔ تمھیں عربی، سنسکرت اور فارسی پر مشتمل اپنی مقدس روایت ہرگز نظر انداز نہیں کرنی چاہیے۔ اس روایت میں اپنی جڑیں مضبوط کرنے کے بعد تم انگریزی فکر، انگریزی ایجادات، انگریزی سائنس اور فنون اور انگریزی تہذیب کی بالائی ساخت کا اضافہ کر سکتے ہو۔ آیئے ہم مشرق کے لیے مغرب اور مغرب کے لیے مشرق، فراموش نہ کریں۔[۱۸]

بظاہر تو یہ مشرق و مغرب کے امتزاج کا وہ آدرش ہے جس کی ضرورت انیسویں صدی میں دونوں ثقافتوں کے ایک دوسرے کے قریب آنے سے، اکثر اصحابِ دانش کو محسوس ہو رہی تھی، مگر امتزاج کی شرط دونوں ثقافتوں کے یکساں اقداری تصوّرات ہیں۔ انجمنِ پنجاب نے مشرق و مغرب کی اس ثنویت اور تفریق کو نہایت ''نفاست'' سے برقرار رکھا جو ''ہم'' اور ''وہ'' کے طور پر طرح طرح سے ظاہر ہوتی تھی اور ''ہم'' کو ''وہ'' پر اثر انداز ہونے، اُسے اپنے تصوّر کے مطابق ڈھالنے کی ''پوزیشن'' عطا کرتی تھی۔ دوسرے لفظوں میں کلاسیکی مشرق کا تصوّر مقدس، قدامت، انحطاط، از کار رفتہ کی صفات سے خالی نہیں تھا اور اس کے مقابلے میں مغرب جدید، ترقی یافتہ اور معاصر عہد میں موزوں و معقول کے تلازمات کا علم بردار تھا۔ یہی صفات اور تلازمات کشش و گریز اور تحسین و تردید کے دو جذبی رجحان کو تحریک دیتے تھے۔ فرانسس پریچٹ نے اسی رجحان کی نشان دہی کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''آزاد اور حالی قدیم شاعری کے زوال اور ممکنہ طور پر اسے نئی

کی رو سے بدلنے کے متعلق شدید تذبذب میں تھے''۔[۱۹] حقیقت یہ ہے کہ یہ تذبذب اور وہ جذباتی رجحان، آزاد اور حالی کی شخصی کمزوریوں کا زائیدہ نہیں تھا، بلکہ اس فضا کی دین تھا جو مشرق و مغرب کے غیر یکساں تصورات سے عبارت تھی۔

کلاسیکی مشرق سے گریز، جدید مغرب کے لیے از خود کشش کے جذبات کی نمود کرتا تھا۔ اگر گریز علوم قدیمہ کی از کار رفتگی سے ہوتا اور کشش نئے اور معاصر عہد سے ہم آہنگ علوم کی طرف ہوتی تو اسے وہ جذباتی رجحان کا نام دینا مناسب نہ ہوتا۔ یہ حقیقی علمی ترقی کا ایک سیدھا سادہ راستہ ہوتا، مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ''جدید مغرب'' کی طرف کشش ''سولزیشن یعنی تہذیب و تربیت ملک'' کے لیے تھی۔ یہ اتفاق نہیں کہ انجمن پنجاب کے ہیڈ کلرک مولانا آزاد نے ستمبر ۱۸۶۷ء کے رسالہ انجمن میں ''کتب مفیدہ کی عدم ترویج'' کے عنوان سے مضمون لکھا اور اس بات پر زور دیا کہ انجمن جن کتب مفیدہ [انگریزی علوم مفیدہ کی درسی کتب] کی ترویج چاہتی ہے، ان کا مقصد سولزیشن کی ترقی ہے۔ اس ترقی کی راہ میں رکاوٹ کا حال خود آزاد کے لفظوں میں سنیے:

> ''اوّل تو پہلے کے خیالات فاسدہ و عادات ناشائستہ کا لوگوں کے دلوں سے کسی طرح رفع کرنا کیسا دشوار ہے کہ انبوہ کثیر ان کا خلق اللہ پر پھیلا ہوا ہے۔ بعد اس کے پھر خیالات تہذیبی کا تمام ہندوستان میں عام و تام پھیل جانا ایک نہایت مشکل بات ہے۔''[۲۰]

یہ واضح کرنے کی ضرورت نہیں کہ خیالاتِ فاسدہ و عاداتِ ناشائستہ، جن کا دلوں سے رفع کرنا دشوار ہے، وہ انھی علوم نے پیدا کی تھیں، انجمن پنجاب جن کا احیا چاہتی تھی۔ آزاد طنزاً کہتے ہیں کہ اوّل تو ہندوستانی کتاب دیکھتے ہی نہیں اور ''جنھیں کچھ شوق ہے وہ اردو کی کتاب وہ بھی بدر منیر اور بکاولی و چار درویش دیکھتے ہیں''۔[۲۱] گویا یہ کتبِ مفیدہ کی اس تعریف پر پورا نہیں اترتیں جن کی ترویج کی مدد سے ''سویلائزیشن یعنی تہذیب و تربیت ملک'' درکار ہے۔ اسی مقام پر مشرق و مغرب کے امتزاج کے اس آدرش کی قلعی کھل جاتی ہے، جسے ڈاکٹر لائٹر شدّ و مد سے پیش کرتے تھے۔ اصل یہ ہے کہ ''مشرق کے لیے مغرب اور مغرب کے لیے مشرق'' کو فراموش نہ کرنے کا کلامیہ ایک حکمتِ عملی تھا: دونوں میں ثنویت قائم رکھنے کی حکمتِ عملی! اس بات سے اربابِ انجمن بے خبر نہیں تھے کہ کلاسیکی مشرق کی اساس پر جدید مغرب کی بالائی ساخت کے اضافے کا حقیقی مفہوم آخر الذکر کا اجارہ تھا۔ آخر اس اساس پر کوئی بالائی ساخت کیوں کر اٹھائی جاسکتی ہے جسے ''خیالات فاسدہ و عادات ناشائستہ'' کی افزائش کا سبب قرار دیا جا رہا ہو! کہنے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ دونوں میں کوئی مقامِ اتصال موجود نہیں تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس مقام کی دریافت کا تصور اس ثقافتی و

آئیڈیالوجیکل فضا میں پیدا ہی نہیں ہوسکتا تھا، جسے انجمن پنجاب لیکچروں، مباحثوں، رسالہ انجمن کے مضامین اور کتبِ مفیدہ کے ذریعے پیدا کر رہی تھی۔

انجمنِ پنجاب کی ایک اہم ’’خدمت‘‘ یہ ہے کہ اس نے جدید اردو شاعری کا تصور تشکیل دیا اور اس تصور کے تحت نئی طرز کی شاعری تخلیق کرنے کی تحریک برپا کی۔ اردو ادب کی تاریخ میں جدید شاعری کا یہ تصور کئی اعتبار سے نیا اور بعض صورتوں میں انوکھا اور اجنبی تھا۔ ’’آئیڈیالوجیکل اسٹیٹ اپریٹس‘‘ ہونے کے ناطے انجمن پنجاب کو نئے اور اجنبی تصورات تخلیق کرنے اور ان کی قبولیت ممکن بنانے کی ’’پوزیشن‘‘ اور سہولت حاصل تھی۔ جدید اردو شاعری کا تصور اس اعتبار سے یک سر نیا تھا کہ اس میں تخلیق وتنقید کی وہ درجہ بندی اُلٹ دی گئی تھی جو کلاسیکی مشرقی شعریات میں موجود تھی۔ اس شعریات میں شاعری/تخلیق مقدم اور اس کی تفہیم ومحاکمہ ثانوی تھا۔ ہر چند تفہیم ومحاکمہ ثانوی رہ کر بھی شاعری پر اثر انداز ہونے کی صلاحیت رکھتا تھا؛ یہ اثر اندازی دراصل شاعری کو ان تصوراتِ شعری سے مطابقت اختیار کیے رکھنے تک محدود تھی، جنھیں زیادہ تر شاعری ہی سے اخذ کیا گیا تھا— مگر اپنی ثانوی پوزیشن کی بنا پر یہ شاعری کی شعریات میں کوئی بنیادی نوعیت کی تبدیلی لانے اور ایک نئے شعری عہد کو برپا کرنے کی حیثیت میں بالکل نہیں تھا۔ انجمن پنجاب نے شاعری کے تنقیدی تصور کو مقدم کیا اور تخلیقِ شعر کو اس کے تابع کرنے کا اقدام کیا۔ نہ صرف پرانی درجہ بندی اُلٹ دی گئی، بلکہ نیا تصورِ شعر بھی متعارف کروایا گیا۔ اگر محض تنقید کو مقدم کیا جاتا اور کلاسیکی شعریات کو برقرار رکھا جاتا تو نتائج یک سر مختلف ہوتے۔ بہرکیف یہ اردو ادب کی تاریخ میں ایک پیراڈائم شفٹ کا فیصلہ کن آغاز تھا؛ ایک نئی شعریات کی بنیادیں استوار کرنے کی باضابطہ ابتدا تھی۔ نئی شعریات کے آغاز کو جو بات ’’باضابطہ‘‘ اور ’’فیصلہ کن‘‘ بناتی تھی، وہ ہیئت ومواد کی ثنویت تھی جو انجمنِ پنجاب کی شعری تنقید (آزاد کے لیکچر اور اخبارِ انجمن کے بعض مضامین) میں کارفرما تھی۔

انجمنِ پنجاب کی شعری تنقید میں ہیئت ومواد کی ثنویت دوہری سطح پر موجود تھی۔ ایک سطح تو مشرق ومغرب کی وہی ثنویت تھی جو کہیں لغوی اور کہیں استعاراتی مفہوم میں اس تنقید میں در آئی تھی۔ مثلاً اس تنقید میں کسی مقام پر کلاسیکی مشرقی شعریات اور مغربی شعریات میں مقامِ اتصال دریافت کرنے، ایک حقیقی تقابلی تنقید کا آغاز کرنے یا تنقید میں ایک آفاقی نقطۂ نظر اختیار کرنے کی کاوش نہیں ملتی۔ دونوں میں ایک ایسا فاصلہ برقرار رہتا ہے، جو یورپی تنقید کو نہ صرف مشرقی شعری تصورات پر من مانے انداز میں جرح ونقد کی ’’پوزیشن‘‘ دیتا ہے بلکہ نئے یورپی تصورات کا نفوذ بھی ممکن بناتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں مشرقی شعریات کی اساس پر مغربی

شعریات کی بالائی ساخت کے اضافے یا پیوند یا امتزاج کی کوئی صورت پیدا نہیں ہوتی۔ مشرقی شعریات نہایت تیزی کے ساتھ پسپا ہوتی چلی جاتی ہے اور شاید ہمیشہ کے لیے ایک ایسے گوشۂ تنہائی میں پناہ گزیں ہو جاتی ہے جہاں وہ ہوتی ہے اور ماتم یک شہر آرزو! مشرقی شعریات قدامت، انحطاط، ازکار رفتگی کا استعارہ بن جاتی ہے۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ مشرقی شعریات کا یہ استعاراتی مفہوم خود مشرقی شعریات کے تنقیدی مطالعے، اس کے صالح و غیر صالح عناصر کے شعور سے برآمد نہیں ہوا تھا۔ یہ سب ایک طرف اس ثنویت کا کیا دھرا تھا جو ''ہم'' کو ''وہ'' پر طاقت و اجارہ دیتی اور ''ہم'' کو ''وہ'' کی ماہیت و تقدیر کا فیصلہ کرنے کی حیثیت عطا کرتی تھی اور دوسری طرف مشرقی شعریات سے ہٹ کر کلاسیکی اردو شاعری پر نظر ڈالنے کا نتیجہ تھا۔

انجمن پنجاب کی شعری تنقید میں ثنویت کی دوسری سطح، شعری متن کے مواد و ہیئت کی اس دوئی سے عبارت تھی، جو مغربی تنقید میں یونانی عہد سے چلی آ رہی تھی۔ افلاطون اور ارسطو نے شاعری کو نقل قرار دیا تھا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ نقل ہی کے تصور میں مواد ہیئت کی وہ ثنویت موجود تھی، جو بعد میں مغربی تنقید میں طرح طرح سے جلوہ نما ہوتی رہی ہے۔ افلاطون نے شاعری کا جائزہ، شاعری کے طور پر نہیں لیا تھا۔ وہ شاعری کو اس دنیا کی نقل سمجھتا تھا جو خود اعیان کی نقل ہے۔ اس طور وہ شاعری کو حقیقت سے تین درجے دور قرار دیتا تھا۔ شاعری کا حقیقت سے دور ہونا، اسے فلسفیانہ اور سماجی سوالات کے کٹہرے میں لا کھڑا کرنا ہے۔ ایم ایچ ابرامز کا خیال ہے کہ ''مقالات [افلاطون] سے بس ایک ہی جہت اور مسئلہ برآمد ہوتا ہے، یعنی سماجی حالت اور آدمی کی حالت کی تکمیلیت۔ نتیجتاً فن کے سوال کو سچائی، انصاف اور خیر کے سوالات سے الگ نہیں کیا جا سکتا''۔[۲۲] ہر چند ارسطو نے شاعری پر افلاطونی اعتراضات کا جواب دیا تو شاعری کو ''تاریخ کے مقابلے میں زیادہ فلسفیانہ اور زیادہ بہتر چیز''[۲۳] قرار دیا کہ شاعری ممکنات سے متعلق ہوتی ہے۔ اس طور شاعری پر حقیقت سے دور ہونے کے الزام کا مسکت جواب دیا، تاہم شاعری کو نقل ہی کہا۔ گو نقل کو انسانی جبلت قرار دے کر شاعری کا جواز انسانی وجود ہی میں دریافت کیا، مگر اس سے ان تمام سوالات کا دروازہ بند نہیں ہوتا جو شاعری کو نقل سمجھنے ہی کے نتیجے میں پیدا ہوئے ہیں۔ مغربی تنقید میں نو کلاسیکی عہد تک نقل ہی مرکزی ادبی تصور تھا، جسے اٹھارویں صدی کی رومانویت نے پہلی مرتبہ چیلنج کیا۔ رومانویت نے نقل کی جگہ تخیل کو کلیدی اہمیت دی۔ نقل کی رُو سے شاعری باہر، سماج، مظاہر، اشیا سے وابستہ رہتی ہے؛ شاعری کے ممکنات بھی ان سب سے برآمد ہوتے ہیں اور اس بنا پر شاعری ہر ہر قدم پر ان سوالات کی زد پر رہتی ہے جنھیں سماج، دنیا اور اس کے حاوی تصورات کے حامل افراد اٹھاتے رہتے ہیں۔ تاہم واضح رہے کہ نقل کے تصور

میں شاعری من حیث النوع شامل رہتی ہے اور شاعر کی شخصیت کی گنجائش نہیں ہوتی، اس لیے تمام سوالات کا رُخ شاعری کی طرف رہتا ہے، شاعر کی طرف نہیں۔ شاعر اگر زیر بحث آتا بھی ہے تو نقل کو بروئے کار لانے میں اس کی کام یابی یا ناکامی کے ضمن میں۔ دوسری طرف تخیل پر مبنی شعریات میں شاعری کو شاعر کی ذات/انا کی تخلیق قرار دیا گیا ہے۔ کالرج کے نزدیک (ثانوی) تخیل: گھلاتا ہے، پھیلاتا بڑھاتا ہے اور بکھیرتا اڑاتا ہے تاکہ پھر سے تخلیق نو کر سکے۔ یا جہاں یہ طریق ناممکن ہو جاتا ہے، وہاں بھی ہر حالت میں اسے کامل بنانے اور ربط و وحدت پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔[۲۴]

لہٰذا شاعری پہلے سے موجود کسی حقیقت کی ترجمان نہیں ہوتی، ایک نئی حقیقت کی تخلیق کا ذریعہ ہوتی ہے۔ یہ نئی حقیقت شاعر کی ذات میں مضمر ہوتی یا ذات کے ذریعے تخلیق ہوتی ہے۔ شاعر کی ذات یا روح ایک طرف خودمختار اکائی ہے اور دوسری طرف ایک نادریافت خطہ ہے، اس لیے شاعری ان نئے حقائق کو وضع یا منکشف کرتی ہے جن پر سماجی زاویے سے، جو طے شدہ حقیقت کا درجہ رکھتا ہے، نہ سوال اٹھایا جا سکتا ہے نہ باہر کی اشیا و مظاہر سے شاعری کی مطابقت پر بحث کی جا سکتی ہے۔ یہ سمجھا جانے لگا کہ شاعری کا پیمانہ خود شاعری ہے۔ رومانویت میں نئی شعری حقیقت کی تخلیق اس قدر اہم سمجھی گئی کہ تخیل سے یہ صفت منسوب کی گئی کہ وہ پہلے سے موجود حقیقت کو پگھلا اور گھلا سکتا ہے۔ اس طور تخیل نے شاعری کو خود شاعری اور انسانی احساسات کے پیمانے سے جانچنے کی شعریات کی بنیاد رکھی اور مواد و ہیئت کی اس ثنویت کے خاتمے کی ابتدا کی جسے یونانی تنقید نے پیدا کیا۔ کالرج نے اسی تناظر میں نظم کو ایک نامیاتی کُل قرار دیا تھا اور تخَیل ہی اس کل یا وحدت کو وجود میں لانے کا ذریعہ سمجھا گیا۔

مغربی تنقید کا یہ سیاق انیسویں صدی کے وسط تک کی مغربی تنقید کے تمام اہم تصورات کی تہہ میں موجود تھا۔ انجمنِ پنجاب سے یہ توقع باندھنا کہ وہ مغربی شعریات کے تمام اہم بنیادی تصورات سے آگاہ ہوگی اور اس کا مغربی شعریات سے استفادہ، اس کی تنقیدی آگاہی کا مرہون رہا ہوگا، قطعاً بے جا ہے، مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ہرچند انجمنِ پنجاب نے مغربی شعریات کے بعض تصورات کو خاصے منتشر اور سطحی انداز میں متعارف کروایا، مگر ان کی زد پر مشرقی شعریات کے کلیدی تصورات آئے۔ ایسا فقط نوآبادیاتی صورتِ حال ہی میں ممکن ہوتا ہے کہ فقط اِدھر اُدھر کے چند تصورات کے تازیانوں سے ایک پورے نظام/شعریات کی بنیادیں ہلا کے رکھ دی جائیں۔ اس ممکن کی اہم ترین وجہ یہ ہوتی ہے کہ ''اِدھر اُدھر کے چند تصورات'' استعمار کار کی ثقافت کی علامتی نمائندگی کرتے ہیں اور عموماً اس مقام پر ظاہر ہوتے ہیں جہاں استعمار زدہ معاشروں کو مہذب

بنانے کا پراجیکٹ عمل آرا ہوتا ہے۔ یہاں تصور، تصور سے مکالمہ نہیں کرتا، طاقت کی حامل ثقافت، طاقت سے محروم ثقافت پر اثر انداز ہوتی ہے۔

مولانا محمد حسین آزاد نے ۱۸۶۷ء اور ۱۸۷۴ء میں انجمن پنجاب میں اردو شاعری سے متعلق لیکچر دیے، جنھیں بجا طور پر جدید اردو شاعری کا نقطۂ آغاز تصور کیا جاتا ہے۔ ان کا پہلا لیکچر، ''نظم اور کلام موزوں کے باب میں خیالات'' بڑی حد تک روایتی ہے، یعنی اس میں زیادہ تر عربی، فارسی شعریات سے ماخوذ خیالات ظاہر ہوئے ہیں۔ خاص طور پر شعر کی یہ تعریف کہ ''وہ کلامِ مؤثر بھی ایسا کہ مضمون اس کا سننے والے دل پر اثر کرے۔'' تاہم اس میں بعض خیالات یونانی تصورِ شعر کی بازگشت بھی محسوس ہوتے ہیں۔ مثلاً

> اکثر اشخاص علی العموم فنِ شعر گوئی کو گمراہی خیال کرتے ہیں، اور فی الحقیقت حال ایسا ہی ہے، لیکن جو لوگ سرِّ معنی اور اصل سخن کو پہنچے ہوئے ہیں، وہ جانتے ہیں کہ اگر صناع خبثِ طبیعت سے صنعت کو بری طرح کام میں لائے تو اصل صنعت پر الزام نہیں آ سکتا۔[۲۵]

ڈاکٹر اسلم فرخی کی یہ رائے درست ہے کہ ''افلاطون اور ارسطو کے نظریات شعر کا انھیں صحیح علم نہ تھا''۔[۲۶] اسی لیے مذکورہ بالا اقتباس میں بھی آزاد نے یونانی تصورِ شعر سے سرسری آگاہی کا ثبوت دیا ہے۔ فنِ شعر کی گمراہی کا تصور افلاطون ہی نے پیش کیا تھا اور یونانی تنقید کے نظریۂ نقل ہی میں صنعتِ شعر کے وجود اور خوبیوں، خامیوں کو صنّاع (شاعر) پر منحصر قرار نہیں دیا گیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ وہ تمہیدی خیالات ہیں، جو آگے چل کر اردو شاعری کے خلاف آزاد کے استغاثے کی بنیاد بنتے ہیں۔ اسی لیکچر میں وہ فرماتے ہیں کہ ابتدا میں شعر گوئی حکما اور علمائے متبحر کے کمالات میں شمار ہوتی تھی، اور ان تصانیف میں اور حال کی تصانیف میں فرق بھی زمین و آسمان کا ہے۔ البتہ فصاحت و بلاغت اب زیادہ ہے، مگر خیالات خراب ہو گئے۔[۲۷] غور کیجیے: کیا یہ اسی تصور کی بازگشت نہیں کہ برصغیر/مشرق کا ماضی بعید شان دار تھا، مگر اب وہ ثقافت سے محروم اور زوال کا شکار ہے؟ نیز کیا اس میں ہیئت و مواد کی ثنویت صاف محسوس نہیں ہو رہی کہ فصاحت و بلاغت (ہیئت) زیادہ مگر خیالات (مواد) خراب ہو گئے؟ یعنی دونوں میں توازن و تناسب بھی بگڑ گیا۔ آزاد نے اپنے مؤقف کی تائید میں کوئی مثال پیش نہیں کی، بس اس بات پر زور دیا ہے کہ حال کی تصانیف کے خیالات خراب ہو گئے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب آزاد کی دلّی میں غالب ابھی حیات تھے اور آزاد کے ممدوح ذوق کے انتقال کو فقط تیرہ برس گزرے تھے۔

اپنے پہلے لیکچر میں آزاد نے معاصر اردو شاعری کے خیالات کی خرابی کی نوعیت واضح نہیں کی تھی، مگر

سات برس بعد اپنے لیکچر میں، جب موضوعاتی مشاعروں کی بنیاد رکھی گئی، شاعری کے خراب خیالات کی اصل کو منکشف کیا۔ اب آزاد کے لہجے میں اعتماد زیادہ ہے اور خیالات بھی نسبتاً واضح ہیں۔ اپنے ہم وطنوں سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں۔

> اے گلشنِ فصاحت کے باغبانو! فصاحت اسے نہیں کہتے کہ مبالغے اور بلند پروازی کے بازوؤں سے اُڑے۔ قافیوں کے پروں سے فرفر کرتے گئے۔ لفاظی اور شوکتِ الفاظ کے زور سے آسمان پر چڑھتے گئے اور استعاروں کی تہہ میں ڈوب کر غائب ہو گئے۔ فصاحت کے معنی یہ ہیں کہ خوشی یا غم، کسی شے پر رغبت یا اس سے نفرت، کسی شے سے خوف یا خطر یا کسی پر قہر یا غضب، غرض جو خیال ہمارے دل میں ہو، اس کے بیان سے وہی اثر، وہی جذبہ، وہی جوش سننے والوں کے دلوں پر چھا جائے، جو اصل کے مشاہدہ سے ہوتا۔[۲۸]

گویا معاصر یا آزاد کے لفظوں میں متاخرین کی شاعری کی سب سے بڑی خرابی مبالغہ، لفاظی، شوکت الفاظ اور استعارہ ہیں، جو شاعری کو سادگی اور اصلیت سے دور کرتے ہیں۔ آزاد کے پاس خرابی دور کرنے کا حل بھی موجود ہے: قدرے بھاشا اور زیادہ تر یورپ کی زبانیں۔ انتہائی ترغیب آمیز اور جذبات آفریں فصیح زبان میں فرماتے ہیں:

> اب رنگ زمانے کا کچھ اور ہے۔ ذرا آنکھیں کھولیں گے تو دیکھیں گے کہ فصاحت و بلاغت کا عجائب خانہ کھلا ہے، جس میں یورپ کی زبانیں اپنی اپنی تصانیف کے گلدستے، ہار، طرے ہاتھوں میں لیے حاضر ہیں اور ہماری نظم خالی ہاتھ الگ کھڑی منہ دیکھ رہی ہے، لیکن اب وہ بھی منتظر ہے کہ کوئی صاحبِ ہمت ہو جو میرا ہاتھ پکڑ کر آگے بڑھائے۔
>
> اے میرے اہلِ وطن اس سے یہ نہ سمجھنا کہ میں تمھاری نظم کو سامانِ آرائش سے مفلس کہتا ہوں۔ نہیں اس نے اپنے بزرگوں سے لمبے لمبے خلعت اور بھاری بھاری زیور میراث پائے، مگر کیا کرے کہ خلعت پرانے ہو گئے اور زیوروں کو وقت نے بے رواج کر دیا۔ تمھارے بزرگ اور تم ہمیشہ نئے مضامین اور نئے انداز کے موجد رہے، مگر نئے انداز کے خلعت اور زیور جو آج کے مناسب حال ہیں، وہ انگریزی صندوقوں میں بند ہیں کہ ہمارے پہلو میں دھرے ہیں اور ہمیں خبر نہیں۔ ہاں صندوقوں کی کنجی ہمارے ہم وطن انگریزی دانوں کے پاس ہے۔[۲۹]

تمثیلی نثر لکھنے میں آزاد کا جواب نہیں۔ نئی شعریات کی قبولیت میں اس تمثیلی نثر کا دہرا کردار ہے۔ یعنی یہ نثر محض ترغیب آمیز اور جذبات آفریں ہی نہیں، بلکہ بعض خیالات کو بغیر استدلالی انداز اپنائے مقبول بنانے میں بھی اپنا جواب نہیں رکھتی۔ یہی دیکھیے: آزاد اردو نظم کی نسائی تمثال پیش کرتے ہیں اور اس کی بے چارگی کا نقشہ بھی کھینچتے ہیں: خالی ہاتھ ہے، صاحبِ ہمّت کی منتظر ہے، اس کے بھاری زیور بے رواج ہو گئے۔ وہ یورپ کی زبانوں کے مقابلے میں خالی ہاتھ ہے اور انھی کے مقابل آنے سے اس کے زیور بے رواج ہو گئے۔ یہ واضح کرنے کی چنداں ضرورت نہیں کہ وہ جس صاحبِ ہمت کی منتظر ہے، وہ یورپ ہے۔ یورپ کی

''ان کہی'' تمثال مردانہ ہے۔ اگر ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ادب میں ہر بات معنی خیز ہوتی ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ اردو شاعری کی تانیثی اور یورپ کی ذکوری تمثال خاصی معنی خیز ہے۔ آزاد کی نظر میں اردو شاعری جس بے چارگی، پسپائی، خود انحصاری سے محرومی، نئے زمانے کے ہاتھوں پٹ جانے کی کیفیت میں مبتلا تھی، اس کے لیے نسائی تمثال ہی موزوں تھی۔ علاوہ ازیں خلعت اور بھاری زیوروں کی تمثیل بھی کچھ کم معنی خیز نہیں۔ یہ تمثیل معنی اور ہیئت و مواد کی ثنویت پر دال ہے۔

اردو شاعری کے خلاف انجمن پنجاب کے استغاثے کا مرکزی نکتہ یہ تھا کہ یہ کذب کی مرتکب ہے اور کذب دراصل نتیجہ ہے، مبالغے اور بلند پروازی کے بازوؤں سے اڑنے کا، لفاظی اور شوکتِ الفاظ کے زور سے آسمان پر چڑھنے اور استعاروں کی تہ میں ڈوب کر غائب ہونے کا۔ غور کریں تو یہاں ٹھیک نشانہ مشرقی شعریات کے اس اہم تصور کو بنایا گیا جس کے مطابق احسن الشعر اکذبہ یا شعر کی بنیاد زیادہ تر جھوٹ پر ہوتی ہے، نیز بہ قول بحتری ''تم ہم کو اپنی حدودِ نطق میں اسیر کرنا چاہتے ہو (یعنی یہ ممکن نہیں) حالاں کہ شعر جھوٹ، حق گوئی سے بے نیاز کر دیتا ہے''[۳۰]۔ دوسرے لفظوں میں مشرقی شعریات نے یہ رمز دریافت کر لی تھی کہ شاعری ایک جہانِ دیگر ہے، اس کا جھوٹ سچ اپنا ہے۔ جسے ہم روزمرہ زندگی میں جھوٹ سچ، مبالغہ وغیرہ کہتے ہیں، وہ ہماری سماجی زندگی کے سیاق میں تو اچھا، برا ہے، مگر شاعری کے معیارات کا ان سے کچھ لینا دینا نہیں۔ شاعری کا اپنے معیارات پر اصرار کا لازمی مطلب، زبان کی اس قوت کو باور کرانا ہے، جسے شاعری بروئے کار لاتی ہے اور اگر وہ اس قوت کا انکار کرے یا اس سے روگردانی کرے تو وہ محض کلامِ موزوں بن کر رہ جائے۔ شاعری، زبان میں معنی کے ایک خاص کردار کے تصور کے بغیر ممکن ہی نہیں۔ شاعری دریافت کرتی ہے کہ زبان میں معنی کا کردار نہ تو جامد ہے اور نہ محدود۔ زبان میں معنی کی ساری قوت اُس کے ''حالتِ بہاؤ'' میں ہونے میں مضمر ہے۔ لہٰذا معنی کو ایک مقام سے دوسرے مقام تک منتقل کیا جا سکتا ہے۔ شاعری میں زبان کا مجازی و استعاراتی تفاعل دراصل معنی کے بہاؤ کو کبھی ایک رُخ، کبھی دوسرے رُخ پھیرنے کے سوا کچھ نہیں۔ چوں کہ یہ رُخ نئے، نادریافت ہوتے ہیں، اس لیے شاعری کا جہان، جہانِ دیگر ہوتا ہے۔ چنانچہ مشرقی شعریات میں اچھے شعر کے جھوٹے ہونے کا مفہوم فقط یہ ہے کہ اس میں زبان کا مجازی و استعاراتی تفاعل عروج پر ہوتا ہے، یعنی مجاز و استعارہ کے پیرائے میں ایسی باتیں کہی جاتی ہیں جو اس قدر نئی، انوکھی ہوتی ہیں کہ روزمرہ سیاق میں ان کے ناقابل یقین (اور جھوٹے) ہونے کا گمان ہوتا ہے۔ جیسے مرزا غالب کے اس شعر میں ہیں: ہوتا ہے نہاں گرد میں صحرا میرے ہوتے/گھستا ہے جبیں خاک پہ دریا

میرے آگے۔ صحرا کا گرد میں منہ چھپالینا اور دریا کا خاک پر اپنی پیشانی گھسنا، روزمرہ سیاق میں ناقابلِ یقین ہے، لیکن اگر ہم پیشانی گھسنے اور دریا کو استعارہ قرار دیں تو مظاہرِ فطرت پر انسانی انا کی برتری و عظمت کا ایک ایسا تصور پیدا ہوتا ہے جو نیا، انوکھا اور حیرت و مسرت عطا کرنے والا ہے اور اس تصور کی تخلیق گھسنے اور دریا کے معانی کے ایک مقام (لغوی) سے دوسرے مقام (استعارتی) کی طرف منتقلی کی مرہون ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ انجمنِ پنجاب نے شاعری کو شاعری کے معیارات سے سمجھنے کے مشرقی تصور پر ضرب لگائی اور اور اس کے لیے جس تصورِ شعر کو آلۂ کار بنایا گیا، وہ مغربی شعریات کا تصورِ نقل تھا۔

آزاد کا یہ کہنا:

> انگریزی تحریر کے عام اصول یہ ہیں کہ جس شے کا حال یا دل کا خیال لکھیے تو اسے اس طرح ادا کیجیے کہ خود وہ حالت گزرنے سے یا اس کے مشاہدہ کرنے سے جو خوشی یا غم، یا غصہ، یا رحم، یا خوف، یا جوش دل پر طاری ہوتا، یہ بیان وہی عالم اور وہی سماں دل پر چھادیوے۔[۳۱]

انجمنِ پنجاب کے مغرب اساس شعری منشور کی ترجمانی تھا۔ انجمن پنجاب کے مشاعروں کے اجرا کے چار برس بعد اخبارِ انجمن پنجاب میں خادم الشعرا نامی کسی مصنف کا ایک مضمون بعنوان "ہمارے ملک کی شاعری" شائع ہوا۔ اس میں ٹھیک یہی خیالات پیش کیے گئے۔

> شاعری وہ ہے کہ اگر شاعر اپنے عمدہ عمدہ جملوں، ترکیبوں میں بہ لباسِ نظم گلشن کی حالت کو بیان کرنا شروع کیا تو گویا گلشن کا نقشہ سامعین کی آنکھوں کے روبرو ہو گیا اور اگر اپنے پیارے پیارے لفظوں سے ملک کی حالت بیان کرنا شروع کی تو اپنی تصنیف کو جام جم یا آئینہ سکندر بنادیا۔[۳۲]

ڈاکٹر محمد صادق نے پنجاب کے لیفٹننٹ گورنر کے سیکرٹری کی ایک رپورٹ کا حوالہ آزاد، معاصرین کی نظر میں میں دیا ہے، جو گورنر کے خیالات پر مبنی ہے۔ اس رپورٹ میں بعینہٖ وہی تصورِ شعر ہے، جسے آزاد نے اپنے لیکچروں میں اور اخبارِ انجمن پنجاب کے مصنفین نے دہرایا ہے۔

> بڑا شاعر وہ ہے کہ مصیبت کا بیان کرے تو رلا دے، خوشی کی بات سے ہنسا دینا، شجاعت کے بیان سے لڑا دینا، ظلم کے بیان سے ظالم سے بے زار کر دینا، اس کی زبان کے اختیار میں ہو .... شاعر کو چاہیے کہ جو لکھے ایسا لکھے کہ سنتے ہی انسان کا دل راستی کی طرف مائل ہو ... باغ کی سبزی اور ہریاول، غروبِ آفتاب کے وقت افق کی خوش نمائی اور اس کے طلوع کے وقت جو خدا کی صنعتِ کاملہ کا نمونہ ہے کہ شاعر ہی خوب سمجھ سکتا ہے۔ بس اسے چاہیے کہ ان کیفیتوں کے بیان سے خاص و عام کے دلوں پر اثر کرے تاکہ مشکل کے وقت عبرت حاصل کریں اور فرصت کے وقت اس نعمتِ غیبی کا شکر بجالائیں۔[۳۳]

اس بات سے قطع نظر کہ یہ اردو ادب کی تاریخ کا ایک نادر واقعہ تھا کہ حاکمِ وقت نے شعری

جمالیات کا آئین وضع کیا اور اس عہد کے ممتاز ادبا نے نہ صرف خود اس آئین کی پابندی کی بلکہ اس کے نفاذ کے لیے نہایت مخلصانہ کوششیں کیں۔ غور طلب بات یہ ہے کہ انجمن پنجاب کا شعری آئین مغربی شعریات کے نظریۂ نقل کی ایک سادہ تشریح پر مبنی تھا۔ رومانوی ادبی تحریک سے پہلے مغربی تنقید میں یہ عام طور پر تسلیم کیا جاتا تھا کہ شاعری فطرت، انسانی اعمال، اجتماعی جذبات وغیرہ کی نقل ہوتی ہے۔ گویا شاعری کا فریضہ ''پہلے سے موجود'' مظاہر کو اس طور پر پیش کرنا تھا کہ ٹھیک وہی تاثرات و کیفیات پیدا ہوں جو ان مظاہر سے عام طور پر وابستہ تصور کی جاتی ہیں۔ نظریۂ نقل میں شاعری کی اپنی کائنات، اپنے معیارات کا صریحی انکار موجود تھا۔ شاعری کے معیارات بہ یک وقت مظاہر اور ان کی مؤثر نقل میں مضمر تھے۔ چنانچہ اس نظریے میں شاعری کو شاعر سے باہر کی دنیا کی نظر سے جانچنے اور شاعری کے لیے ایک لائحہ عمل مرتب کرنے کا ایک پورا میکانزم، موجود تھا۔ نظریۂ نقل میں ایک ''اصل'' کا تصور موجود تھا اور شاعری پر اس شدید دباؤ کو برقرار رکھنا منطقی طور پر بجا لگتا تھا کہ وہ اصل کے مطابق ہو۔ ''اصل'' پر چوں کہ شاعر کو اجارہ نہیں تھا، ''اصل'' اپنی گہری سطح پر مابعدالطبیعیاتی اساس کا حامل اور عمومی سطح پر ایک ''عوامی ملکیت'' تھا، اس لیے اصولاً ہر شخص عام طور پر اور عوامی ملکیت کو اپنی ملکیت قرار دینے والا مقتدر طبقہ خاص طور پر، یہ طے کرنے کا مجاز تھا کہ شاعری کہاں تک اصل کے مطابق ہے۔ یہ توقع غیر مناسب نہیں کہ نظریۂ نقل میں، شاعری کا اصل کے مطابق ہونا ایک فنی سوال ہونا چاہیے تھا، مگر ''اصل'' کا مابعدالطبیعی، عوامی و عمومی ہونا اور شاعری سے پہلے موجود ہونا ہی ماورائے فن سماجی و اخلاقی سوالات کی راہ کھولتا تھا۔ یہی وہ سیاق تھا، جس میں ناظم تعلیماتِ عامہ کرنل ہالرائیڈ نے انجمن کے پہلے مشاعرے (۳۰ر مئی ۱۸۷۴ء) کے موقع پر کہا کہ ''یہ جلسہ اس لیے منعقد کیا گیا ہے کہ نظم اردو جو چند عوارض کے باعث تنزل اور بدحالی میں پڑی ہوئی ہے، اس کی ترقی کے سامان بہم پہنچائیں جائیں''۔[۳۴] اردو شاعری کا سب سے بڑا عارضہ اس کا اصل کے مطابق نہ ہونا تھا اور اس کی ترقی کا مطلب اسے اس ''اصل'' کے مطابق بنانا تھا جسے اربابِ انجمن نے تشکیل دیا تھا۔

انجمن پنجاب کے تحت اس خیال کی تشہیر بڑے پیمانے پر کی گئی کہ جب شاعری ''اصل'' سے دور ہوتی ہے تو وہ کذب کا ارتکاب کرتی ہے اور سوسائٹی کے اخلاق بگاڑتی ہے۔ خادم الشعرا نے اپنے مذکورہ صدر مضمون میں بڑے وثوق سے لکھا کہ ''یہ شاعری ہمارے اخلاق کو بالکل بگاڑ رہی ہے، بلکہ یہ بے شک دروغ گوئی کا مادہ پیدا کرتی ہے اور ہمارے ملک کی نسلوں کو راست گوئی کے پورے مرتبے پر نہیں پہنچنے دیتی .... ذکاوت پیدا نہیں ہونے دیتی، مذہبوں پر قائم نہیں رہنے دیتی، برے کاموں کو اچھا بنا کر پیش کرتی ہے۔ ایسی

شاعری کو ہمارا اسلام ہے"[۲۵] (انھی خیالات کو بعد میں مولانا حالی نے مقدمے میں زیادہ واضح، منظم اور مؤثر انداز میں پیش کیا۔ یہ بات ظاہر ہے کہ یہ خیالات انھوں نے اپنے قیام لاہور کے دنوں میں ترتیب دیے تھے۔) آزاد نے اخیر کی لیکچر کے کہا کہ اردو شاعری کا دروغ گوئی میں مبتلا ہونا، اس سبب سے ہے کہ "ہمارے نازک خیال اور باریک بین لوگ استعاروں اور تشبیہوں کی رنگینی اور مناسبت لفظی کے ذوق وشوق میں خیال سے خیال پیدا کرنے لگے اور اصلی مطالب کے ادا کرنے میں بے پروا ہو گئے"[۲۶] یعنی ہماری شاعری اصلی مطالب سے اس لیے دور ہوئی کہ وہ استعارہ اور مناسبت لفظی کے شوق میں گرفتار ہوئی اور خیالات کی نقل کرنے کے بجائے، استعارے کے خودمختار تفاعل سے خیالات "تخلیق" کرنے لگی۔ تو کیا سارے فساد کی جڑ استعارہ اور مناسبت لفظی ہے؟ آزاد استعارے کی اہمیت کا احساس رکھتے ہیں، اسے یک سر مسترد نہیں کرتے، مگر اسے اصلیت کا پابند رکھنا چاہتے ہیں۔ گویا استعارے کی حکمرانی سے خوف زدہ ہیں، اسے نظریۂ نقل کے عین مطابق اصل یعنی فطرت اور اخلاق کے تابع رکھنا چاہتے ہیں۔ بعد میں حالی نے جب قوت متخیلہ کو قوت ممیزہ کے تابع رکھنے پر زور دیا تو اسی خیال کی توثیق کی۔

انجمن پنجاب کے استعماری قائدین اور ان کے مقامی معاونین اس امر سے بے خبر نہیں تھے کہ ان کا اردو شاعری کے خلاف استغاثہ نظری اور آئیڈیالوجیکل تھا۔ ایک نیا نظریۂ شعر متعارف کروانا ہندوستانیوں کو یورپی طرز پر مہذب بنانے کے وسیع عمل کا حصہ تھا اور اس کے لیے لازم تھا کہ مقامی باشندوں کو ثقافتی سطح پر محروم و پسماندہ ثابت کیا جائے اور ان کے دل میں یہ یقین راسخ کیا جائے کہ ان کے اب تک کے ثقافتی وشعری حاصلات عوارض کی پوٹ ہیں۔ وہ جس اسٹیٹ اپریٹس سے یہ خیال پیش کر رہے تھے وہ ہر طرح کے نظریات کی قبولیت ممکن بنا سکتا تھا، خواہ ان کی کوئی حقیقی بنیاد ہو یا نہ ہو۔ چنانچہ آپ دیکھیے کہ انجمن پنجاب نے اس بات کو نظری طور پر تو ثابت کر دیا کہ شاعری پر استعارے کی حکمرانی سے اخلاق بگڑتے ہیں، دروغ گوئی پیدا ہوتی ہے، مذہب سے آدمی دور ہوتا ہے، برے کام اچھے لگتے ہیں، مگر اس کی تائید میں کوئی مثال پیش نہیں کی گئی، جس سے واضح ہوتا کہ برصغیر کے باشندوں کی اخلاقی برائیوں کی ذمے دار ان کی شاعری ہے۔ ولی، میر، درد، سودا، آتش، انشا، ذوق اور غالب نے آخر ہندوستانیوں کے اخلاق کو بگاڑنے میں کیا کردار ادا کیا؟ اس براہ راست سوال کا سامنا ارباب انجمن کرنے کو تیار نہیں تھے، تاہم اتنا کہنے میں انھیں تامل نہیں تھا کہ ان کی شاعری سکول کے بچوں کو نہیں پڑھائی جا سکتی، اس لیے یورپی طرز کی نیچرل شاعری اردو میں تخلیق کی جائے اور اسے تعلیمی نصاب میں شامل کیا جائے۔

آزاد نے نیچرل شاعری کا یہ مفہوم واضح کیا:

> ہر ملک کی انشا پردازی، اپنے جغرافیے اور سرزمین کی صورتِ حال کی تصویر بلکہ رسم و رواج اور لوگوں کی طبیعت کا آئینہ ہے۔ سبب اس کا یہ ہے کہ جو کچھ شاعر یا انشا پرداز کے پیشِ نظر ہوتا ہے، وہی اس کی تشبیہوں اور استعاروں کا سامان ہوتا ہے۔[۴۷]

اس بات پر مزید اصرار غیر ضروری ہے کہ نیچرل شاعری کا یہ تصور اپنی اصل میں نظریۂ نقل کی سادہ توضیح سے زیادہ نہیں، تاہم ایک اہم بات کی نشان دہی ضروری ہے۔ نیچرل شاعری کا بنیادی مقدمہ یہ تھا کہ شاعری اپنی متعلقہ ثقافت کا آئینہ ہے اور ثقافت کا تصور فطرت (جغرافیہ، آب و ہوا اور انسانی فطرت) اور اجتماعی رسوم و رواج کو محیط ہے۔ چوں کہ ثقافت کا یہ تصور حسّی، زمینی اور نیچرل، ہے، اس لیے یہ جزئی ہے؛ اس میں ثقافت کی فکر و دانش اور مجموعی تصورِ کائنات کی گنجائش موجود ہی نہیں۔ واضح رہے کہ ثقافت کا یہی جزئی تصور اردو شاعری پر فارسی زبان، کلچر اور شاعری کے اثرات کے مضر ہونے کا قضیہ گھڑتا ہے اور بھاشا کی شاعری کی تعریف میں رطب اللسان ہوتا ہے۔ ثقافت کے نیچرل تصور میں یہ خیال کرنے کی گنجائش موجود ہی نہیں تھی کہ ''شاعری کی ثقافت'' حقیقت میں ''معنی کی ثقافت'' ہے؛ شاعری معنی آفرینی کا نام ہے اور شاعری کا مایۂ خمیر جن الفاظ پر مبنی ہوتا ہے، وہ نئے معنی کی تخلیق کرتے ہیں، اس لیے شاعری میں بلبل ہو یا کوئل، شمع ہو یا دیا وہ استعارہ و علامت ہوتے ہیں۔ اس ضمن میں سب سے اہم نکتہ یہ ہے کہ ان کی استعاراتی و علامتی حیثیت اگر ثقافت کے مجموعی تصورِ کائنات میں جگہ بنا لے تو ان کی غیریت اور اجنبیت جاتی رہتی ہے۔ دوسری طرف شاعری جب آئینے کا کردار ادا کرتی ہے تو از خود زبان کا ایک مخصوص و محدود تصور اس پر لاگو ہو جاتا ہے۔ زبان کے اس تصور میں معنی کے عالمِ بہاؤ میں ہونے کا انکار موجود ہوتا ہے، جس کا ٹھیک ٹھیک مفہوم زبان کی استعاراتی قوت کو معطل کرنا ہے؛ لفظ کو لغوی و سماجی سیاق تک محدود رکھنا ہے؛ لفظ کے مجازی و مرادی استعمال کو محدود تر کرنا ہے؛ صاف لفظوں میں زبان کے تخلیقی و شاعرانہ استعمال کی راہ مسدود کرنا ہے۔ شاعری لامحدود کو محدود (زبان) کے وسیلے سے منکشف کرتی ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہے، جب محدود پر ضربیں لگا کر اس کے حدود میں ممکن حد تک وسعت پیدا کی جائے۔ استعاراتی و مجازی تفاعل، زبان کے روزمرہ استعمال پر ضربیں لگانے کا دوسرا نام ہے۔ یہ ضربیں شاعر کا وژن لگاتا ہے۔ وژن ہی کی تجلّی سے زبان کی حدیں پھیلنے لگتی ہیں۔ انجمنِ پنجاب جن علومِ مفیدہ کی اشاعت چاہتی تھی، ان میں نہ تو شاعر کے وژن کی کوئی گنجائش تھی نہ شاعری کو اپنا راستہ متعین کرنے کی آزادی کا کوئی تصور ممکن تھا۔

شاعری کو نقل یا زندگی اور فطرت کی ترجمانی قرار دیتے ہوئے، زبان سے متعلق ایک نہایت معصومانہ تصور پیش نظر ہوتا ہے: یہ کہ زبان ایک شفاف ذریعہ ہے؛ زبان فطرت کو ٹھیک اسی طرح پیش کرنے پر قادر ہے، جس طرح فطرت خود اپنے آپ میں موجود یا جس طور انسانی حسّی مشاہدے میں آتی ہے۔ چنانچہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ ''خوشی کی بات سے ہنسا دینا، شجاعت کے بیان سے لڑا دینا، ظلم کے بیان سے ظالم سے بیزار کر دینا، اس [شاعر] کی زبان کے اختیار میں ہے۔'' زبان کا یہ تصور دراصل، زبان کی ''حقیقت وضع کرنے'' کی اہم ترین خصوصیت کو دبانے یا نظرانداز کرنے کے نتیجے میں پیدا ہوتا ہے۔ حالاں کہ روزمرہ زندگی میں عام طور پر اور شاعری میں خاص طور پر، زبان کی یہ خصوصیت اپنا اظہار کرتی ہے۔ روزمرہ زندگی میں کسی واقعے کی لسانی ترجمانی (اگر وہ کسی صاحبِ تخیل کی مرہون ہو) میں بہت کچھ ایسا شامل ہو جاتا ہے، جو واقعے میں موجود نہیں ہوتا۔ محض واقعے کا بیان، واقعے کی ''نئی حقیقت'' وضع کر دیتا ہے۔ شاعری میں تو زبان کی یہ خصوصیت زیادہ شدت سے ظاہر ہوتی ہے کہ یہاں زبان کے حوالہ جاتی (Referential) رخ کے بجائے اس کا جذباتی (Emotive) رخ ہی پیش نظر ہوتا ہے — غور کریں تو زبان کی ''حقیقت وضع کرنے'' کی خصوصیت، زبان کے استعاراتی و مجازی تفاعل ہی کی مرہونِ منت ہے۔ اصولی طور پر نظریۂ نقل زبان کے استعاراتی و مجازی تفاعل کی مخالفت نہیں کرتا؛ استعارہ جہاں تک فطرت کی ٹھیک ٹھیک نقل کرنے میں معاون ہوتا ہے، وہاں تک اسے قبول کیا جاتا ہے، مگر جوں ہی استعاراتی عمل نئی حقیقت وضع کرنے کے میلان کا مظاہرہ کرتا ہے، نظریۂ نقل اس کی شدید مخالفت پر کمربستہ ہو جاتا ہے۔ نظریۂ نقل استعارے کو یہ کردار تفویض کرنے کو تیار ہو ہی نہیں سکتا کہ وہ اپنے بل بوتے پر کچھ نیا خلق کرے۔ لہٰذا انجمنِ پنجاب کا مجموعی رویہ اگر استعارے کی مخالفت پر مبنی تو تھا تو یہ قابل فہم ہے، مگر سوال یہ ہے کہ کیا استعارے کی مخالفت سے، زبان کے استعاراتی و مجازی تفاعل کی بیخ کنی جا سکتی اور زبان کو عین خارجی و مشاہداتی حقیقت کا ترجمان بنایا جا سکتا ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ یہی وہ سوال ہے جو انجمن پنجاب کے شعری تصورات اور اس کے تحت تخلیق کردہ نئی اردو شاعری کے نہ صرف باہمی رشتے کو سمجھنے کی کلید ہے بلکہ یہ گرہ کھولنے میں بھی مددگار ثابت ہو سکتا ہے کہ آخر کس طرح استعمارزدہ گروہ، استعمارکاروں کے منشا سے کہیں نہ کہیں، کچھ نہ کچھ انحراف کرنے میں کامیاب ہوتے ہیں۔ نظری طور پر استعارے کی مخالفت، زبان کے استعاراتی و مجازی تفاعل کو محدود کر سکتی ہے، بعض صورتِ حالات میں وقتی طور پر معطل کر سکتی مگر اسے منجمد یا ختم نہیں کر سکتی۔ زبان کی استعاراتی قوت، غالباً واحد ایسی چیز ہے جس پر کسی مقتدرہ کا مستقل اجارہ ممکن نہیں۔ تاہم استعارے کی مخالفت سے، نئی شعری

حقیقتیں وضع کرنے کا عمل محدود کیا جا سکتا ہے اور ایسی شاعری ''تصنیف'' کی جا سکتی ہے، جس میں غیر معمولی طور پر واضح اور بدیہی باتیں منظوم کی گئی ہوں۔

انجمن پنجاب نے ۱۸۷۴ء میں نئی طرز کی جن منظومات کی تخلیق کی تحریک برپا کی، ان کا اپنے پس پشت شعری تصورات سے رشتہ مطابقت و انحراف کا، بیک وقت ہے، مطابقت کا زیادہ، انحراف کا کم۔ یہ منظومات فرضی و خیالی اور عاشقانہ مضامین پر مبنی ہونے کے بجائے ''واقعیت'' کی حامل، نیچرل اور قومی و اخلاقی موضوعات پر ہیں۔ گویا یہ اردو شاعری کے ''عوارض'' اور ''تنزلی'' کا مداوا ٹھیک انھی خطوط پر کرتی نظر آتی ہیں، جن کا تصور انجمن کی شعری تنقید میں جا بجا موجود ہے۔ تاہم اسی ضمن میں ایک نکتہ ایسا ہے، جس کی طرف کار پردازانِ انجمن کا دھیان نہیں تھا اور نہ جس کی نشان دہی انجمنِ پنجاب کے مؤرخین و ناقدین نے کی ہے۔ یہ کہ انجمنِ پنجاب، اردو شاعری کو ایک قسم کے محدود احاطوں سے نجات دلانے کی کوشش میں دوسری قسم کے محدود احاطوں میں محبوس کرنے کی مرتکب ہوئی؛ اردو شاعری کو عاشقانہ مضامین کے محدود دائرے سے نکال کر چند نیچرل مضامین کے محدود دائرے میں کھینچ لے گئی۔ انجمن کی شعری تنقید، اردو شاعری کو کھلے پانیوں میں آزادانہ سفر پیما ہونے کا پروانہ دینے کو آمادہ نہیں تھی؛ وہ اردو شاعری کے ''چند مخصوص عوارض'' کا سوچا سمجھا، تیر بہ ہدف قسم کا علاج کرنے میں سرگرم تھی۔ یہ علاج آخر کتنی دیر تک جاری رکھا جا سکتا تھا! چنانچہ نئی طرز کے محض دس موضوعاتی مشاعرے ہی منعقد ہو سکے۔[۳۹]

انجمن کے نظمیہ مشاعروں کو واقعیت کا پابند بنانے کی خاطر، برسات، زمستاں، امید، حب وطن، امن، انصاف، مروت، قناعت اور تہذیب جیسے موضوعات پر نظمیں لکھنے کی دعوت دی گئی۔ بر سبیل تذکرہ ان موضوعات پر ایک نظر ڈالنے سے اربابِ انجمن کا تصورِ واقعیت بھی آئینہ ہو جاتا ہے۔ برسات اور زمستاں تو سیدھے سادے ''نیچرل موضوعات'' ہیں، (تاہم برسات ہندوستان کے لیے جب کہ زمستاں یورپ کے لیے نیچرل ہے) جب کہ باقی موضوعات قومی نوعیت کے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ۱۸۵۷ء کے آشوب کے بعد برطانوی استعمار برصغیر میں امن، حب الوطنی، امید، انصاف، مروت، قناعت اور تہذیب کے اپنے تصورات کا فروغ چاہتا تھا یا ان سے متعلق روایتی ہندوستانی تصورات کی اپنے حق میں اشاعت چاہتا تھا۔ ان نظموں کا اگر اس زاویے مطالعہ کیا جائے تو خاصی چشم کشا باتیں سامنے آتی ہیں۔ تاہم اس مقام پر اس سوال کا جواب مطلوب ہے کہ انجمن کی موضوعاتی نظموں میں اس واقعیت کی پابندی کس سطح پر اور کس نوع کی نظر آتی ہے، جسے انجمن کی شعری تنقید میں مرکزی اہمیت دی گئی تھی۔ اکثر نظموں میں تو سادہ، مبالغے سے

پاک، نیچرل اسلوب اختیار کیا گیا، تاہم آزاد کی مثنویوں، صبح امید، خواب امن، داد انصاف، وداع انصاف، گنج قناعت میں تمثیلی پیرایہ اختیار کیا گیا ہے، مثلاً مثنوی موسوم بہ داد انصاف کا یہ حصہ تمثیلی ہے:

ماں کی جانب سے دیانت کا تو فرزند تھا وہ
اور امانت کے کلیجہ کا جگر بند تھا وہ
دانش و داد نے دود اپنا پلایا تھا اسے
حسنِ اعمال نے گودوں کھلایا تھا اسے
اس نے جب ہوش سنبھالا تو بہت شاد ہوئے
مالکِ دل خورمی و عیش سے آباد ہوئے
بعد ازاں مکتبِ تہذیب میں سب لائے اسے
تاکہ دنیا کی بھی کچھ عقل ذرا آئے اسے
یہاں ادب نے اُسے شائستہ و دل خواہ کیا
علم نے اس کو ہر اک راز سے آگاہ کیا
کر چکے علم و ادب جب کہ ادا حق اپنا
اور فضیلت نے کیا نائب مطلق اپنا
ملک القدس کے دربار میں تب لائے اسے
کہ معزز کسی اعزاز سے فرمائے اسے
سر دربار بہ صد حسن و ادب آیا وہ
ایسے آداب سے تسلیم بجا لایا وہ
کہ شہ قدس اسے دیکھ کے خور سند ہوا
اور ہر اک حاضر دربار رضا مند ہوا
دونوں استاد و اتالیق تھے ہمراہ آئے
باندھ کر دستِ ادب روبہ روئے شاہ آئے
کی یہ پھر عرض کہ تو خسروِ نورانی ہے
اور تجھے عالم بالا کی جہاں بانی ہے
حال یہ علم و ادب نے جو سب اظہار کیے
اور قیافہ نے بیاں اس کے سب اطوار کیے
خسروِ قدس نے تب مورد اعزاز کیا
خلعت و عزت و عظمت سے سرفراز کیا
مشتری نے دیا عزت کا عمامہ اپنا
اور عطارد نے دیا ہاتھ سے خامہ اپنا
لقب خسروِ انصاف اسے ارشاد کیا
اور روانہ بہ سوئے کشور ایجاد کیا
کہ ہوا ملک فنا ہے جو خراباتِ تمام
ستم و جور کی ہے چھائی ہوئی رات تمام
جاکے آفاق کو تم نور سے پر نور کرو
اور خرابات جہاں عدل سے معمور کرو[٣٩]

بادی النظر میں انصاف کی عظمت کا یہ تمثیلی قصہ اس واقعیت سے انحراف محسوس ہوتا ہے، جسے اردو شاعری میں ''رائج'' کرنے کے لیے آزاد اس قدر کشت اٹھا رہے تھے، مگر کیا واقعی؟ اس سوال کا ایک رخ تو یہ ہے کہ کیا آزاد کی تمثیلی مثنویاں (اور نیرنگِ خیال کے تمثیلی مضامین بھی) واقعیت و اصلیت سے انحراف کی مرتکب ہو رہی ہیں اور دوسرا رخ یہ ہے کہ کیا تمثیل، ایک صنفِ ادب یا پیرایۂ بیان کے طور پر اصلیت سے دور ہوتی اور زبان کی ''نئی حقیقت وضع'' کرنے کی صلاحیت کا اظہار ہوتی ہے؟ دیکھنے والی بات یہ بھی

ہے کہ آخر ۱۸۵۷ء کے بعد خاص طور پر اردو میں تمثیل نگاری کا اس قدر رواج کیوں ہوا؟

قصہ یہ ہے کہ اردو میں تمثیل اور تمثیلی اسلوب کا چلن وجہی کی سب رس سے موجود ہے۔ رجب علی بیگ سرور کی گلزار سرور، عبدالرحمٰن حیرت کی مثنوی جنگِ عشق تمثیلیں ہیں۔ علاوہ ازیں میر کی مثنوی اژدر نامہ، نظیر کی ہنس نامہ میں تمثیلی اسلوب اختیار کیا گیا ہے۔ اول الذکر تینوں تمثیلیں فارسی تمثیلی قصوں (محمد یحییٰ بن سیبک فتاحی کی دستور عشاق، ملا محمد رضی ابن محمد شفیع کی حدائق العشاق) سے ترجمہ ہیں۔ ان تمثیلوں کا موضوع اخلاق اور تصوف ہے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ اردو میں تمثیل نگاری ایک باقاعدہ تحریک کی صورت اختیار کرتی نظر آتی ہے، مگر اب فارسی کے بجائے انگریزی تمثیل یعنی Allegory کو اردو میں رواج دینے کی کوشش ہے۔ جن انگریزی تمثیلوں کو اردو میں ڈھالنے کی کوشش کی گئی ہے، وہ اٹھارویں صدی کی ہیں۔ برصغیر کا انیسویں صدی کا نصفِ آخر متعدد باتوں میں اٹھارویں صدی کے یورپ کی ان ثقافتی تشکیلات کا احیا کرنے میں بجُتا نظر آتا ہے جنھیں خود یورپ نے ترک کر دیا تھا۔ ان میں ایک تمثیل بھی تھی۔ ایڈمنڈ سپنسر کی فیری کوئنز، جان بنین کی پلگرم پراگرس اور اڈیسن و سٹیل کے تمثیلی مضامین، انیسویں صدی کے یورپی تخلیقی ذہن کے لیے ازکاررفتہ اور قصہ پارینہ تھے، جب کہ اردو میں کریم الدین احمد کی خط تقدیر (۱۸۶۲ء) منشی عزیزالدین کی جوہر عقل (۱۸۷۴ء)، حاجی محمد خان رئیس خواجہ کی طلب صادق (۱۸۹۴ء)، شاد عظیم آبادی کی مادرِ ہند (۱۸۸۷ء اشاعت ۱۹۳۵ء) منشی گورکھ پرشاد عبرت گورکھ پوری کی حسن فطرت (۱۸۹۰ء) اور سب سے بڑھ کر آزاد کے مضامین (نیرنگِ خیال) اور مثنویاں انگریزی تمثیلوں کا ترجمہ، ماخوذ یا متاثر ہو کر لکھی گئیں۔ علاوہ ازیں اسی عہد میں نذیر احمد نے بعض ناول اور شرر نے چند تمثیلی مضامین لکھے۔ ان کے پیشِ نظر بھی اٹھارویں صدی کے انگریزی تمثیلی مضامین تھے۔ لہٰذا انیسویں صدی میں اردو میں انگریزی کے اثر سے تمثیل نگاری ایک اہم رجحان کی شکل اختیار کر گئی تھی۔

ایک بات واضح ہے کہ ہم آزاد کی تمثیلی مثنویوں کو نہ تو ان کے فطری میلانِ طبع کا نتیجہ قرار دے سکتے ہیں اور نہ فارسی تمثیل نگاری کی روایت سے ان مثنویوں کی نسبت دریافت کی جا سکتی ہے۔ نیرنگِ خیال کے تمثیلی مضامین تو جانسن اور ایڈیسن کے مضامین کا ترجمہ ہیں اور آزاد کو اس بات پر فخر بھی ہے کہ وہ انگریزی قفلوں میں بند تمثیل نگاری کو پہلی مرتبہ اردو میں متعارف کروا رہے ہیں۔ حالاں کہ ان سے پہلے اردو میں انگریزی کے اثر سے تمثیل نگاری کا آغاز ہو چکا تھا۔

منظر اعظمی نے مشرقی تمثیل نگاری اور مغرب کے زیرِ اثر اردو میں تصنیف ہونے والی تمثیلوں کا امتیاز اجاگر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''انگریزی تمثیل خصوصاً اٹھارویں صدی کے انگریزی تمثیلی ادب کے زیرِ اثر اردو میں جو تمثیلی لہر آئی، اس میں مشرقی تمثیلوں کی بلیغ اشاریت نہیں ملتی۔ تمثیلی فضا، سلسلہ در سلسلہ استعارات کی دونوں سطحوں کی متوازیت اور معنوی گہرائی بھی کم ہوتی گئی''۔[۴۰] قابلِ غور بات یہ ہے کہ نئی اردو تمثیلوں میں آخر بلیغ اشاریت کیوں کم ہوئی؟ اس سوال کا جواب اعجاز احمد نے تلاش کرنے کی کوشش ہے۔ ان کا موقف ہے کہ تمثیل، تیسری دنیا [نوآبادیاتی ممالک] میں ادب کی سب سے اہم صنف ہوتی ہے اور قوم پرستی اس تمثیل کا تنظیمی بیانیہ اصول ہوتی ہے۔ اس کے ذریعے تیسری دنیا کی قوم پرستی [حب وطن] کو مابعد الطبیعیات کا ایک نیم مذہبی وظیفہ عطا کرنا [مقصود] ہوتا ہے۔[۴۱] گویا مشرقی تمثیلوں کی بلیغ اشاریت کا اہم سبب اخلاق و تصوف کی وہ روایت تھی، جس میں مشرقی معاشرے پیرے ہوئے تھے۔ ہر چند مغربی تمثیلوں پر گہرا مذہبی اثر تھا اور وہ عیسوی مابعد الطبیعیات کی ترجمان تھیں، جان بنین کی تمثیل کا کبیری کردار ہی کرسچین ہے جو شہر برباد سے آسمانی شہر کا سفر اختیار کرتا ہے، مگر انیسویں صدی میں اردو میں تمثیل نگاری قوم پرستی کے فروغ کا ذریعہ تھی، یعنی تمثیل اپنے مابعد الطبیعیاتی سرچشمے سے کٹ گئی تھی۔ اس لیے بلیغ اشاریت سے محروم ہوگئی۔

گو اعجاز احمد کا یہ کہنا بھی ہے کہ تیسری دنیا کی تمثیل نگاری پر عیسوی مابعد الطبیعیات کا سایہ برقرار رہتا ہے، جس کی وجہ سے قوم پرستی مقامی، سیکولر کردار سے محروم رہتی ہے۔ یہ ایک اہم انکشاف ہے کہ اردو تمثیلیں قوم پرستی کے جذبات کی اشاعت کا ذریعہ سمجھی گئیں۔

اصل یہ ہے کہ تمثیل کی صنف میں زبان کے اس استعاراتی استعمال کی گنجائش بے حد معمولی ہے، جس سے زبان نئی شعری صداقتیں وضع کرتی ہے۔ تمثیل، وہ نظمیہ یا نثری بیانیہ ہے جو ''معنوی اعتبار سے کم از کم دو بالکل متوازی سطحیں رکھتی ہے۔ ایک بالائی سطح جو افسانوی ہو اور دوسری زیریں، جو کسی مخصوص سلسلۂ خیال سے بنتی ہو اور ان دونوں سطحوں میں ایک ایسا معنوی ربط ہو کہ بالائی سطح کے نشیب و فراز دراصل زیریں سطح پر موجود سلسلۂ خیال کے اتار چڑھاؤ پر منحصر ہوں''۔[۴۲] اہم بات یہ ہے کہ تمثیل جس سلسلۂ خیال کی افسانوی تجسیم کرتی ہے، وہ اقدار، حقائق، تصورات یا جانی پہچانی باتیں ہوتی ہیں اور لازماً عمومی اور رواجی ہوتی ہیں؛ پہلے سے اچھی طرح معلوم ہوتی ہیں۔ انھیں تمثیل کی تخلیق کے دوران میں دریافت نہیں کیا جاتا۔ تمثیل ان کی ٹھیک ٹھیک، نمائندگی کرتی ہے۔ چنانچہ تمثیل نظریۂ نقل کے تحت شاعری تصنیف کرنے کا ایک حربہ ہے۔

تمثیل میں وہ ثنویت پوری طرح برقرار رہتی ہے، جو عہدِ یونان سے مغربی تنقید میں چلی آ رہی تھی اور

جسے انجمنِ پنجاب اردو میں بھی رواج دینے کی سعی کر رہی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ تمثیل کی زیریں (سلسلۂ خیال) اور بالائی (افسانوی) سطحوں میں کسی مقام پر اتحاد نہیں ہوتا۔ یہ کم و بیش وہی ثنویت ہے جو مغربی فکر میں فطرت/ ثقافت، بدن/ روح، شعور/ لاشعور، احساس/ تعقل کے نام سے چلی آتی ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ یہ جن ثنوی جوڑوں کو وجود میں لاتی ہے، وہ اپنی خصوصیات میں ایک دوسرے کی مکمل ضد ہوتے ہیں: ایک اعلا ترین اور دوسرا اسفل ترین خصوصیات کا حامل ہوتا ہے۔ دونوں میں کوئی نقطۂ اشتراک ہوتا ہے نہ وحدت ممکن ہوتی ہے۔ یہی نہیں دونوں میں ایک کشمکش اور جدلیات بھی جاری رہتی ہے۔ یہی ثنویت مشرق و مغرب کے تصورات سے لے کر تمام دیگر نوآبادیاتی بیانیوں میں کارفرما ہوتی ہے۔

انجمنِ پنجاب، نیچرل شاعری میں جن تصورات و حقائق کی ٹھیک ٹھیک نمائندگی چاہتی تھی، ان کے لیے تمثیلی پیرایہ از حد موزوں تھا۔ اس پیرائے میں حب وطن، انصاف، تہذیب وغیرہ کے بنے بنائے تصورات کی مؤثر ترجمانی کی قابلِ رشک اہلیت تھی۔ تصورات کو افسانوی پیکر عطا کرنے اور انھیں ایک نیم مابعد الطبیعیاتی فضا میں عمل آرا دکھانے سے ایک ایسا اثر تخلیق ہوتا تھا جس کی نوعیت شاعرانہ نہیں، اساطیری تھی، مگر یہ تصورات کی تعلیم میں پوری طرح کام یاب تھا۔ مثلاً آزاد کی مثنوی قناعت حیرت و مسرت بیدار کرنے والی شاعرانہ تاثیر سے محروم، مگر ایک نیم مابعد الطبیعیاتی، نیم اساطیری فضا کی حامل ہونے کی بنا پر قناعت کی اہمیت اور خاص معنویت (جو پوری طرح واضح ہے) ذہن میں راسخ کرتی ہے۔ دربارِ مقدس کے آئینہ اسرار میں لوگ اپنے باطن کا حال دیکھتے ہیں۔

سر تا بہ قدم عکس ہوئے جلوہ گر اس میں   اس طرح کے آئے وہ نظر جانور اس میں
جن کے بدنوں پر نہ دہن تھے نہ گلے تھے   کھانے کے لیے سارے شکم ہو کے ڈھلے تھے
ملتی تھی نہ وہ شے کہ قناعت کریں جس پر   مانند مگس تھے کبھی اس پر کبھی اِس پر
تھے خواری و رسوائی میں دن کاٹتے پھرتے   اور ہونٹ تھے مکھی کی طرح چاٹتے پھرتے
پر ولولہ حرص نہ ہوتے تھے کم ان کے   غربال کی صورت تھے نہ بھرتے شکم ان کے[۴۲]

یہ واضح کرنے کی ضرورت نہیں کہ کون لوگ آئینہ اسرار میں خود کو جانور کے طور پر دیکھتے ہیں اور کن لوگوں کو گہرے طنزیہ انداز میں قناعت کا درس دیا جا رہا ہے؟ انجمنِ پنجاب نے جتنے بھی موضوعات پہ نظمیں لکھوائیں، ان سب کو مطالبِ مفیدہ میں ڈھالنا، گویا شعرا کا ''قومی فریضہ'' تھا۔ اس امر کی ایک ''روشن مثال'' مولانا حالی کی ''حب وطن'' ہے۔ یہ نظم انجمنِ پنجاب کی اس حکمتِ عملی کی نہایت عمدہ مثال ہے، جس کے

ذریعے قومی اخلاقی، نیچرل موضوعات کو استعمار کار کی ”پوزیشن“ سے پیش کیا گیا۔ اس نظم میں عاشقانہ موضوع سے انحراف کیا گیا اور ”قوم پرستی“ کا موضوع اختیار کر کے اردو شاعری کے دامن کو وسیع کرنے کا اقدام کیا گیا ہے۔ مبالغے اور استعارے کو بالائے طاق رکھ کر سادہ، براہِ راست اسلوب میں ”وطن کی محبت“ کا بیانیہ نظم ہوا ہے۔ یہ اشعار ملاحظہ کیجیے:

سب کو میٹھی نگاہ سے دیکھو — سمجھو آنکھوں کی پتلیاں سب کو
ہند میں اتفاق اگر ہوتا — کھاتے غیروں کی ٹھوکریں کیوں کر
قوم جب اتفاق کھو بیٹھی — اپنی پونجی سے ہاتھ دھو بیٹھی
پاؤں اقبال کے اکھڑنے لگے — ملک پر سب کے ہاتھ پڑنے لگے
کبھی تورانیوں نے گھر لوٹا — کبھی درانیوں نے زر لوٹا
کبھی نادر نے قتلِ عام کیا — کبھی محمود نے غلام کیا
سب سے آخر کو لے گئی بازی — اک شائستہ قوم مغرب کی
یہ بھی تم پر خدا کا تھا انعام — کہ پڑا تم کو ایسی قوم سے کام
ورنہ دم مارنے نہ پاتے تم — پڑتی جو سر پہ وہ اٹھاتے تم[۴۴]

انجمنِ پنجاب کی نیچرل اور قومی شاعری، حبِ وطن کے کس تصور کی تبلیغ چاہتی تھی، یہ حالی کے ان اشعار سے ظاہر ہے۔ تورانی، درانی، افغانی، غزنوی سب غارت گر تھے اور مغرب کی انگریز قوم شائستہ تھی۔ ۱۸۵۷ء کی ناکام جنگِ آزادی کے فوراً بعد اس شائستہ قوم نے مجاہدین اور عام ہندوستانیوں کے ساتھ جس بربریت کا مظاہرہ کیا، اسے فراموش کرنا اور اس قوم کی محبت دل میں جاگزیں کرنا، انجمنِ پنجاب کے ”علوم مفیدہ“ کے تصور کا اہم حصہ تھا۔ لہٰذا حبِ وطن، ”اک شائستہ قوم مغرب کی“ محبت کے علاوہ کچھ نہیں تھا۔ حالی یہ واضح نہیں کرتے کہ خدا نے برصغیر کے باسیوں کی کس نیکی کا انعام کے طور پر انھیں ”ایسی شائستہ قوم“ کی رعیت بنایا۔ تاہم اسی نظم کے اگلے چند اشعار میں خدا کے انعام کی حقیقت ضرور واضح کرتے ہیں۔

شہر میں قحط کی دہائی ہے — جانِ عالم لبوں پہ آئی ہے
بھوک میں ہے کوئی نڈھال پڑا — موت کی مانگتا ہے کوئی دعا
بچے اک گھر میں بلبلاتے ہیں — رو کے ماں باپ کو رلاتے ہیں
کوئی پھرتا ہے مانگتا در در — ہے کہیں پیٹ سے بندھا پتھر[۴۵]

یہ نہ سمجھیے کہ یہاں حالی انجمنِ پنجاب کے شعری منشور سے انحراف کر رہے ہیں اور بالواسطہ طور پر قحط و افلاس کا ذمہ دار یورپی حکمرانوں کو قرار دے رہے ہیں۔ بلاشبہ اس انحراف کا امکان موجود تھا، مگر اس صورت میں اگر حالی اصلیت کی پابندی ترک کرنے پر آمادہ ہوتے اور آزادانہ شعری خیالات کی تخلیق پر کمربستہ ہوتے، مگر یہاں حالی کا مقصود خیالات خلق کرنا نہیں، بدیہی خیالات کو منظوم کرنا ہے جنھیں استعماری مقتدرہ نے ادارہ جاتی سطح پر پھیلا دیا تھا اور حالی نے جذب کر لیا تھا۔ چنانچہ وہ ایک شائستہ قوم کے ماتحت ہندوستانیوں کے پیٹ پر بندھے پتھروں کا ذمہ دار، ان کے ہم وطن ہندوستانیوں ہی کو قرار دیتے ہیں جو اپنی شکم پروری میں اپنے بھائی بندوں کو بھول جاتے ہیں۔ گویا خود ہندوستانی ہی اپنی حالت زار کے ذمہ دار ہیں، اور ایک شائستہ قوم مغرب کی انھیں اپنی حالت بدلنے کے لیے بیدار کر رہی ہے۔ انجمنِ پنجاب کی ان نظموں نے انگریزوں کی معاشی لوٹ کھسوٹ سے توجہ ہٹانے میں کیا کردار ادا کیا، یہ مطالعے کا ایک مستقل موضوع ہے۔ بر سبیل تذکرہ، قناعت کا تمثیلی درس دینے والے مولانا آزاد کو بھی پیٹ پر پتھر باندھے ہم وطن دکھائی دے رہے تھے؟

بحیثیت مجموعی انجمنِ پنجاب کی منظومات، جنھیں پنڈت کیفی، کعبۂ ادب کے آستانے پر سبعہ معلقات کا درجہ دیتے ہیں۔”[۴۶] انجمن کے شعری منشور سے غیر معمولی مطابقت اور کلاسیکی اردو شاعری کی شعریات سے واضح انحراف کرتی ہیں۔”[۴۷] یہ خاصی عجیب بات ہے کہ یہ انحراف ان شعرا نے کیا جن کے شاعرانہ مزاج کی ساری تربیت کلاسیکی مشرقی شعریات کے تحت ہوئی تھی۔ بادی النظر میں یہ ایک حوصلہ مندانہ اقدام تھا کہ آزاد اور حالی نے نئی صورتِ حال اور زمانے کے نئے تقاضوں کے آگے اپنے مزاج اور شخصیت کو سدِ راہ نہیں بننے دیا، لیکن ان منظومات کے مطالعے سے صاف محسوس ہوتا ہے کہ ان کے خالق جتنے حوصلہ مند تھے، اتنے خائف بھی تھے۔ وہ جس قدر اپنے یورپی آقاؤں سے خائف تھے، اسی قدر خود سے بھی، اپنی شاعرانہ انا اور اپنے شعری تخیل کی آزادی سے۔ اس میں کوئی اچنبھا نہیں کہ انجمنِ پنجاب کی شعری تنقید یا نیچرل شاعری کے تصور میں تخیل کی گنجائش سرے سے موجود ہی نہیں تھی۔ کوئی تین دہائیوں بعد اردو میں تخیل کے مباحث ضرور سامنے آئے، مگر وہ بھی محدود تھے۔ حالی نے قوتِ متخیلہ کو قوتِ ممیزہ کے تابع رکھنے پر زور دیا اور مولانا شبلی نے تخیل کی بے اعتدالیوں سے بچنے کے کئی نسخے تجویز کیے۔ تاہم اپنی جگہ پر ایک بے حد اہم حقیقت یہ ہے کہ اردو تنقید میں تخیل ہی کے مباحث نے اس ثنویت کی شدت کو کم کرنے کا آغاز کیا، جسے انجمنِ پنجاب نے نظریۂ نقل پر انحصار کی وجہ سے ہوا دی تھی۔ لہٰذا ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے میں خود کو حق بجانب پاتے ہیں کہ حالی و شبلی

نے تخیل کی بحثوں کے ذریعے، انجمن پنجاب کے شعری منشور سے انحراف کیا۔ واضح رہے کہ یہ انحراف مشرقی شعریات کی سمت چلنے کا عمل نہیں تھا، بلکہ مغربی شعریات کے اس اہم تصور کی طرف تھا، جسے رومانویت نے نو کلاسیکیت کے نظریۂ نقل کے ردعمل میں تخیل کے نام سے وضع کیا تھا۔

غور کریں تو انجمن پنجاب کی تمثیلی اور غیر تمثیلی، سادہ، مبالغے اور استعارے سے پاک منظومات میں ایک ''اصل'' کو برقرار رکھنے پر اتفاق موجود تھا۔ یہ ''اصل'' دراصل، شاعر کے تخلیقی عمل کو اخلاقی و قومی تصورات کی ترسیل کا پابند رکھتی تھی۔ چوں کہ اس ''اصل'' کا ماخذ ضمیر مابعد الطبیعیاتی تھا، اس لیے یہ آسانی کے ساتھ خود کو ضمیر شاعر کی علامت بنا لیتی تھی۔ اٹھارویں صدی کے اواخر میں مغرب میں تمثیل نگاری کے خلاف رومانویت نے جو ردعمل ظاہر کیا وہ مذکورہ ''اصل'' ہی کی بیخ کنی سے عبارت تھا۔ رومانویت نے تخلیق کا سرچشمہ تخلیق کار کو قرار دیا۔ شیلے نے کہا کہ اعلیٰ ترین شاعری قرطاس پر نہیں، شاعر کے ذہن میں وجود رکھتی ہے۔ لہٰذا اگر شاعری کسی اصل سے وابستہ ہوتی بھی ہے تو وہ مابعد الطبیعیاتی نہیں، شاعر کا ذہن، اس کی انا یا تخیل ہے جو کسی مقتدرہ کی نہیں خود مصنف کی ملک ہے، اور تخیل وہ قوت ہے جو ہر موجود کو الٹ پلٹ کر، بے ہیئت کر کے نئی نئی شکلوں میں ڈھالتی، ثنویت کا خاتمہ کرتی، نئے تصورات، نئی حقیقتیں، نئے عالم خلق کرتی ہے۔ یہی وہ قوت ہے جو شاعر کو ایک طرف زبان، شعریات میں ہر نوع کے ردّ و بدل کا اختیار و اعتماد دیتی اور کسی مقتدرہ، اسٹیٹ اپریٹس کے شعری منشور وضع کرنے کے اختیار کو چیلنج کرتی ہے۔

راقم کے نزدیک اسے انجمن پنجاب کی ایک اہم خدمت شمار کرنا چاہیے کہ اس نے ایک ایسی بنیاد، ایک ایسی ''اصل'' فراہم کی، جس سے رومانوی طرز کا انحراف کیا جاسکتا تھا۔ اردو میں جدید شاعری کے فروغ میں مغربی نظموں کے تراجم نے غیر معمولی کردار ادا کیا۔ ہرچند آزاد اور حالی نے بھی بعض انگریزی نظموں کے ترجمے کیے، ان سے متاثر ہو کر اسماعیل میرٹھی نے ترجمے کیے اور ان سے پہلے (۱۸۶۴ء) قلق میرٹھی نصابی ضرورتوں کے تحت جواہر منظوم کے نام سے انگریزی نظموں کے ترجمے پر مشتمل مجموعہ پیش کر چکے تھے، تاہم جسے ہم جدید اردو شاعری قرار دیتے ہیں، اس کے نقوش ان ترجموں کے نتیجے میں نمایاں ہوئے جنھیں لوگوں نے اپنی افتادِ طبع سے آزادانہ طور پر کیا تھا۔ قابلِ غور بات یہ ہے کہ ''جو منظوم ترجمے حکام وقت کی فرمائش یا سرکاری سرپرستی میں کیے گئے تھے، یعنی جواہر منظوم، گوہر شب تاب یا ترجمۂ منظوم، ان میں بیش تر مختصر مثنوی ہی کی ہیئت کو اختیار کیا گیا۔ مذکورہ مجموعوں میں شامل باون نظموں میں ایک بھی نیا تجربہ نہیں کیا گیا''۔[۴۸] لیکن ان کے مقابلے میں نظم طباطبائی، عبدالحلیم شرر، نادر کاکوروی اور دیگر

نے جو منظوم تراجم کیے ان میں ہیئت اور زبان کے وہ تجربے کیے گئے، جن کے بغیر جدید اردو شاعری کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ یہ تجربے ابتدائی سطح کے ہونے کے باوجود، اس امر کی شہادت دیتے ہیں کہ اردو شاعری ایک ایسی نئی زبان اور ہیئت اختیار کرنے کی طرف بڑھ رہی ہے، جو متخیلہ کو بروئے کار لا کر ''نئی شعری صداقتیں'' وضع کرنے کی اہل ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان تراجم کے ذریعے ایک ایسی شعری حسیت دریافت کرنے کا اقدام کیا گیا، جو مغرب و مشرق کی ثنویت کی استعماری تشکیل سے قدرے آزاد تھی (پوری آزادی تو اب تک ایک خواب ہے) یعنی ''مغربی'' کم اور ''نئی'' نسبتاً زیادہ تھی۔ ان میں نیچرل اور حب وطن نامی اصل کی پابندی سے انحراف تھا اور مغربی شاعری کی شعریات کو الٹ پلٹ کر دیکھنے اور اس سے نئی نئی شعری شکلیں وضع کرنے کی بنیاد رکھنے کی سعیِ مشکور تھی۔

حواشی

۱۔ گابریئل گارشیا مارکیز، منتخب تحریریں، (مرتبہ: اجمل کمال) (آج، کراچی، ۱۹۹۳ء) ص: ۵۳۰۔

۲۔ التھیو سے (Louis Althusser) نے تفصیل کے ساتھ دونوں طرح کے اداروں کے امتیاز پر روشنی ڈالی ہے۔ مثلاً وہ کہتا ہے کہ ابطائی ریاستی ادارے ایک ہی وضع کے ہیں جب کہ آئیڈیالوجیکل ریاستی ادارے، ایک سے زیادہ وضعیں رکھتے ہیں۔ نیز سرکاری اور نجی کا فرق بورژوائی آئین کا داخلی امتیاز ہے اور محکوم طبقے کی دنیا میں قابلِ عمل ہے، جہاں بورژوا آئین اپنے اقتدار کو عمل میں لاتا ہے۔ خود ریاست اس امتیاز سے باہر ہے کہ یہ قانون سے بالاتر ہے۔ ریاست، جو حکمران جماعت کی ریاست ہے، نہ تو سرکاری ہوتی ہے نہ نجی، مگر یہی ریاست، سرکاری اور نجی کے درمیان امتیاز کی شرطِ اولین ہے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے:

[لوئی التھیو سے، Lenin and Philosophy and other Essays، جلد دوّم، (ترجمہ: بن بریوسٹر) (منتھلی ریویو پریس، نیو یارک، ۱۹۷۱ء) ص: ۱۴۳ تا ۱۴۶]

۳۔ آغا محمد باقر، ''مرحوم انجمن پنجاب'' مشمولہ اورینٹل کالج میگزین، شمارہ ۱، جلد ۴۴، (لاہور، فروری ۱۹۶۸ء)، ص: ۱۳۱۔

۴۔ اخبارِ انجمن پنجاب، جلد ۹، (لاہور، ۱۸ جنوری ۱۸۷۸ء)، ص: ۶۔

۵۔ بحوالہ: جی ڈبلیو لائٹنر، History of Indigenous Education in the Punjab (امر پرکشن، دہلی، ۱۹۸۲ء، [۱۸۸۲ء]) ص: ۷۔

۶۔ آغا محمد باقر، متذکرہ بالا، ص: ۱۳۱۔

۷۔ سر رابرٹ ایجرٹن کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"I have not been able to take an active part in your proceedings. But I have always sympathized with the objects of the society which are chiefly the promotion of the moral and social improvement of the people of this country. The association of Europeans and Natives, which your society promotes, cannot but tend to produce greater freedom of social intercourse between all classes. They spread freedom of social intercourse between all classes. ...The spread of English education among the natives of the province has been very remarkable and this must itself tend to a bettor understanding between the races. The discussion of questions which come before your society, in which the opinions of Native and Europeans gentlemen are expressed, must greatly favour the good understanding which it is desirable should prevail. I look upon misunderstandings as the root of the existing separation between the races. The more we can understand the ideas and the guiding motives of each other, the more easy it is to work together, and it is societies like the *Anjuman-i-Punjab* which will do more than anything else to promote this understanding and remove the traces of mutual doubt and suspicion that may still exist".

[*Rules, Organization & Objects of the Anjuman-i-Punjab Association* (مطبوعہ انجمن پنجاب، لاہور، ۱۸۸۱ء تا ۱۸۸۲ء) ص: ۳۸ تا ۳۹]

۸۔ ایضاً، ص: ۱۔

۹۔ اصل انگریزی عبارت یہ ہے:

1. The revival of Ancient oriental learning and the encouragement of research into the philology, ethnology, history and antiquities of India and neighbouring countries.
2. The advancement of knowledge among the masses through the medium of their vernacular.
3. The promotion of Industry and Commerce.
4. The discussion of Social, Literary, Scientific and Political questions of interest, the popularization of beneficial government measures the development of the feeling of loyalty and of a common State-citizenship in the country, and the submission to the Government of practical proposals suggested by the wishes and wants of the people.
5. The Association of the learned and influential classes of the province with the officers of Government in all measures tending to the public good.

[ایضاً، ص: ۱]

۱۰۔ قواعد انجمنِ پنجاب (جو جنرل کمیٹی منعقدہ ۱۴ر دسمبر ۱۸۷۸ء میں منظور ہوئے)

الف۔ اس انجمن کا نام اشاعتِ علوم مفیدہ پنجاب ہے۔

ب۔ انجمن کے اغراض حسبِ ذیل ہیں:

اوّل: احیائے علوم قدیمہ مشرقی۔

دوّم: عام ترقی بوسیلہ زبان ہائے دیسی۔

سوم: مباحثہ امور متعلقہ ترقی علم معاشرت و انتظام مدن و دیگر امور مفید عام اس غرض سے کہ رائے عام گورنمنٹ پر ظاہر ہو۔

چہارم: عام ترقی ملک و ہمدردی اور موافقت پیدا کرنا باشندگان دیگر ممالک ہندوستان کا پنجاب سے اور ہر ایک وسیلہ جائز سے لوگوں میں ترقی علمی و عقلی و علم معاش و انتظام مدن کی کرنا اور قوم حاکم و محکوم میں موانست کا ترقی دینا۔

[اخبارِ انجمن پنجاب، نمبر ۵۱، جلد ۸، (لاہور، ۲۰ دسمبر ۱۸۷۸ء)، ص: ۷]

۱۱۔ ڈاکٹر جی ڈبلیو لائٹنر، *Writings of Dr. Leitner*، (مرتبہ: محمد اکرام چغتائی) (سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۲ء)، ص: ۷۳۔

۱۲۔ محمد اکرام چغتائی، ''آزاد اور لائٹنر کے علمی روابط'' مشمولہ آزاد صدی مقالات، (مرتبہ: تحسین فراقی و ناصر عباس نیر) (شعبۂ اردو، پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ۲۰۱۰ء)، ص: ۷۰۔

۱۳۔ رپورٹ کے اصل الفاظ یہ ہیں:

"The revival of the study of the classical languages of India, viz.,__Arabic for the Muhammadans, and Sanskrit for the Hindus.; thus showing the respect felt by enlightened Europeans for what natives of India consider their highest and most sacred literature, without a knowledge of which it was felt that no real hold upon their mind can ever be obtained by a reformer."

[جی ڈبلیو لائٹنر، *History of Indigenous Education in the Punjab*، ص: vi]

۱۴۔ بحوالہ: رالف راکس، *The Colonial Policy of British Imperialism* (اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، کراچی، ۲۰۰۸ء، ۱۹۳۳ء)، ص: ۲۰۔

۱۵۔ ایڈورڈ سعید، *Culture and Imperialism*، (ونٹاژ، انگلینڈ، ۱۹۹۴ء)، ص: ۱۲۔

۱۶۔ اخبارِ انجمن پنجاب، نمبر ۱۹، جلد ۹، (لاہور، ۱۹/اپریل ۱۸۷۸ء)، ص: ۳۔

۱۷۔ آغا محمد باقر، متذکرہ بالا، ص: ۱۸۳۔

۱۸۔ ڈاکٹر لائٹنر کے اپنے الفاظ یہ تھے:

"My object is to further both native and English learning together. The two combined will lead to a satisfactory result. You must not neglect your sacred inheritance of Arabic, Sanskrit and Persian. When well grounded in this, you can add the superstructure of English thought, English inventions, English Science and art, and English civilization. Let us never forget the east for the west and the west for the east."

[بحوالہ: ٹم ایلگزینڈر *Ruling India Through Education* (نیوڈان پریس گروپ، دہلی، ۲۰۰۶ء)، ص: ۱۳۱]

۱۹۔ فرانسس پریچٹ، *Nets of Awareness* (یونیورسٹی آف کیلی فورنیا پریس، ۱۹۹۴ء)، ص: ۳۹۔

۲۰۔ محمد حسین آزاد، مقالاتِ محمد حسین آزاد، (مرتبہ: آغا محمد باقر) (مجلس ترقی ادب، لاہور، س ن)، ص: ۲۲۶۔

۲۱۔ ایضاً، ص: ۲۲۷۔

۲۲۔ ایم ایچ ابرامز، *The Mirror and the Lamp* (اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، لندن، ۱۹۷۱ء)، ص: ۹۔

۲۳۔ ارسطو، بوطیقا، اشاعت ششم، (ترجمہ: عزیز احمد) (انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، ۲۰۰۱ء)، ص: ۵۵۔

۲۴۔ ڈاکٹر جمیل جالبی (مترجم)، ارسطو سے ایلیٹ تک، طبع چہارم، (نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۱۹۸۸ء) ص: ۳۰۷۔

۲۵۔ محمد حسین آزاد، نظم آزاد (مرتبہ: آغا محمد باقر) (شیخ مبارک علی تاجر کتب، لاہور، ۱۹۴۷ء)، ص: ۱۹۔

۲۶۔ ڈاکٹر اسلم فرخی، محمد حسین آزاد، جلد دوم، اشاعت ثانی (انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، ۲۰۰۸ء)، ص: ۶۵۔

۲۷۔ محمد حسین آزاد، نظم آزاد، ص: ۱۹۔

۲۸۔ ایضاً، ص: ۴۲۔

۲۹۔ ایضاً، ص: ۴۵۔

۳۰۔ ابوالکلام قاسمی، مشرقی شعریات اور اردو تنقید کی روایت (قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۲۰۰۲ء) ص: ۹۹۔

۳۱۔ محمد حسین آزاد، آبِ حیات، (مرتب: ابرار عبدالسلام) (زکریا یونیورسٹی، ملتان، ۲۰۰۱ء) ص: ۴۸۔

۳۲۔ اخبار انجمن پنجاب، نمبر ۵، جلد ۸، (لاہور، ۱۱ جون ۱۸۷۴ء) ص: ۴۔

۳۳۔ بحوالہ ڈاکٹر محمد صادق، آزاد معاصرین کی نظر میں (لاہور، ۱۹۹۱ء) ص: ۵۰۔

۳۴۔ ایضاً، ص: ۶۰۔

۳۵۔ اخبار انجمن پنجاب، نمبر ۲۵، جلد ۹، (لاہور، ۱۱ جون ۱۸۷۴ء) ص: ۴۔

۳۶۔ محمد حسین آزاد، آبِ حیات، ص: ۴۷۔

۳۷۔ ایضاً۔

۳۸۔ انجمن پنجاب کے تحت نظم کے کل دس مشاعرے ہوئے۔ پہلا مشاعرہ ۳۰ مئی ۱۸۷۴ء کو اور نظم کا آخری مشاعرہ ۴ جولائی ۱۸۷۵ء کو منعقد ہوا۔ ان مشاعروں میں آزاد اور حالی کے علاوہ مولوی مقرب علی، شاہ انور حسین ہما، منشی الٰہی بخش رفیق، مولوی قادر بخش، مولوی اشرف بیگ خاں اشرف، مولوی عطاء اللہ، مرزا محمود بیگ راحت، مرزا عبداللہ بیگ، [illegible] دلی، مصر رام داس قابل، منشی علاء الدین صائی، پنڈت کرشن لال طالب، منشی امام بخش، لالہ [illegible] لال، منشی [illegible] حقیر لکھنوی، مولوی فصیح الدین رنج، لالہ دین دیال عاجز، شیخ مولا بخش بانو لاہوری اور دوسرے شعرا۔ تفصیل کے لیے دیکھیے
ڈاکٹر صفیہ بانو، انجمنِ پنجاب: تاریخ و خدمات (کفایت اکیڈمی، کراچی، ۱۹۷۸ء)
عارف ثاقب، انجمنِ پنجاب کے مشاعرے (الوقار پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۵ء)

۳۹۔ محمد حسین آزاد، کلیات مولانا محمد حسین آزاد، (مرتبہ: ڈاکٹر محمد خالد علی صدیقی) (شعبۂ اردو، گورنمنٹ گرلز پی جی کالج بلاس پور، چھتیس گڑھ، ۲۰۰۲ء) ص: ۱۷۵۔

۴۰۔ منظر اعظمی، اردو میں تمثیل نگاری (انجمن ترقی اردو ہند، دہلی، ۱۹۹۲ء) ص: ۲۲۷۔

۴۱۔ اعجاز احمد، In Theory (اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، نئی دہلی، ۱۹۹۲ء) ص: ۲۹۰۔

۴۲۔ منظر اعظمی، متذکرہ بالا، ص: ۱۰۔

۴۳۔ محمد حسین آزاد، کلیات محمد حسین آزاد، ص: ۲۰۱ تا ۲۰۲۔

۴۴۔ عارف ثاقب، متذکرہ بالا، ص: ۳۱۳ تا ۳۱۴۔

۴۵۔ ایضاً۔

۴۶۔ پنڈت کیفی، منشورات (سٹی بک پوائنٹ، کراچی، ۲۰۰۴ء، [۱۹۴۰ء]) ص: ۱۸۷۔

۴۷۔ یہ غلط فہمی عام ہے کہ انجمنِ پنجاب کے تحت فقط نظم کے موضوعاتی مشاعرے منعقد ہوئے۔ نظمیہ مشاعرے تو ایک برس دو ماہ تک جاری رہے، مگر اس کے بعد وقتاً فوقتاً غزل کے روایتی طرحی مشاعرے منعقد ہوتے رہے۔ یہ اقدام موضوعاتی مشاعروں یا مناظموں کی ناکامی کا اعلان تھا یا مشرقی علوم/ روایات کے احیا کی کوشش تھا یا نئی طرز اور پرانی طرزوں کو ساتھ لے کر چلنے کی کوشش کا نتیجہ تھا یا پھر محض روایتی شعرا کی ہم دردی حاصل کرنے کی خاطر تھا؟ غزل کے طرحی مشاعروں کے انعقاد سے یہ تمام سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ تاہم اس ضمن میں دیکھنے والی بات یہ ہے کہ موضوعاتی نظمیہ

مشاعروں اور انجمن کی تنقیدات میں غزل اور اس کی مبالغہ آرائی و عشق پیشگی کے خلاف جو غوغا آرائی کی گئی، اس غزل کے مشاعرے چہ معنی؟ یہ درست ہے کہ مناظموں نے نئی طرز کی شاعری کی مستحکم بنیاد رکھ دی تھی، تاہم روایتی طرز کے طرحی مشاعروں کے انعقاد سے یہ پیغام ضرور ملتا ہے کہ انجمنِ پنجاب نے غزل مخالف تنقید سے رجوع کر لیا تھا۔ راقم کو ۱۸۷۸ء کے اخبار انجمنِ پنجاب کا فائل دیکھنے کا اتفاق ہوا ہے (اس کے لیے ڈاکٹر رفاقت علی شاہد کا ممنون ہوں)۔ اس میں غزل کے طرحی مشاعروں کے دعوت نامے شائع ہوئے۔ یہ مشاعرے عربی، فارسی اور اردو میں ہوئے۔ ایک مشاعرہ ۲۳ فروری ۱۸۷۸ء کو اور دوسرا مشاعرہ ۱۲ اپریل ۱۸۷۸ء کو ہوا۔ دونوں مشاعروں سے پہلے مضامین پڑھے گئے، مگر ان مضامین کا موضوع شعر و ادب نہیں تھا۔ اوّل الذکر مشاعرے میں صنعت و حرفت کے فوائد پر اور دوسرے مشاعرے میں آزادی پریس کے بارے میں مضمون/ خیالات پیش کرنے کی دعوت دی گئی۔ ۱۲ اپریل کے مشاعرے کے لیے طرحیں یہ تھیں:

عربی: موالیه من کل فج عمیق
فارسی: نیست محراب دلم را جز خم ابروئے دوست
اردو: ہوتا ہوں خاک دیدہ ءدشمن کے واسطے

۴۸۔ ڈاکٹر حسن الدین احمد، انگریزی شاعری کے منظوم اردو ترجموں کا تحقیقی و تنقیدی مطالعه (ولا اکیڈمی، حیدرآباد بھارت، ۱۹۸۴ء) ص: ۲۹۷۔

کتابیات

اردو کتب

آرتھر ایف، جے، رے می، ایران و ہندوستان کا اثر جرمنی کی شاعری پر (ترجمہ: ریاض الحسن) (پاک جرمن فورم، کراچی، ۱۹۷۳ء، [۱۹۰۱ء])۔

آرزو، سراج الدین علی خان، مثمر، (انسٹی آف سینٹرل اینڈ ویسٹ ایشین اسٹڈیز، جامعہ کراچی، کراچی، ۱۹۹۱ء)۔

آزاد، محمد حسین، آبِ حیات (مرتبہ: ابرار عبدالسلام)، (زکریا یونیورسٹی، ملتان، ۲۰۰۶ء)۔

ایضاً، سخندانِ فارس، (رائے صاحب، منشی گلاب سنگھ اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۰۷ء)۔

ایضاً، نظمِ آزاد، (شیخ مبارک علی تاجر کتب، لاہور، ۱۹۴۷ء)۔

ایضاً، سیرِ ایران، (کریمی پریس، لاہور، س ن)۔

اسد محمد خاں، جو کہانیاں لکھی، (اکادمی بازیافت، کراچی، ۲۰۰۶ء)۔

اقبال، علامہ محمد، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (ترجمہ: سید نذیر نیازی) (بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۵۸ء)۔

اکبر الہ آبادی، کلیاتِ اکبر، (پنجاب پبلشرز، کراچی، س ن)۔

امرتیا سین، تشخّص اور تشدّد (ترجمہ: مقبول الٰہی) (مشعل، لاہور، ۲۰۰۹ء)۔

انشا اللہ خاں انشا، میر، دریائے لطافت (ترجمہ: پنڈت برجموہن دتا تریہ کیفی، مرتبہ: مولوی عبدالحق)، (انجمن ترقی اردو ہند، نئی دہلی، ۱۹۸۸ء)۔

بابو شیو پرشاد، کچھ بیان اپنی زبان کا، (بنارس، ۱۸۶۹ء)۔

راجندر ناتھ شیدا، وثائق فورٹ ولیم کالج، (قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۲۰۰۳ء)۔

رسّل، برٹرینڈ، مضامین رسّل (ترجمہ: پروفیسر محمد بشیر)، (پورب اکادمی، اسلام آباد، ۲۰۰۷ء)۔

سیّد احمد خاں، سر، مقالات سرسیّد، جلد سیزدہم، (مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۳ء)۔

شہزاد احمد (مترجم)، سائنس کے عظیم مضامین، (مشعل، لاہور، ۱۹۹۷ء)۔

شمس الرحمٰن فاروقی، اردو کا ابتدائی زمانہ، (آج، کراچی، ۲۰۰۱ء)۔

صفیہ بانو، ڈاکٹر، انجمن پنجاب: تاریخ و خدمات، (کفایت اکیڈمی، کراچی، ۱۹۷۸ء)۔

طارق رحمان، ڈاکٹر، پاکستان میں اردو انگریزی تنازع، (مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۹۶ء)۔

عبدالحق، مولوی، مرحوم دہلی کالج، اشاعت سوم، (انجمن ترقی اردو ہند، نئی دہلی، ۱۹۸۹ء)۔

عالم خوندمیری، پروفیسر، اقبال: انسانی تقدیر اور وقت، (ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۲۰۱۰ء)۔

تیق صدیقی، محمد، گل کرسٹ اور اس کا عہد، (انجمن ترقی اردو ہند، نئی دہلی، ۱۹۷۹ء)۔

زیز احمد، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، طبع سوم، (ترجمہ: ڈاکٹر جمیل جالبی) (ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۲۰۰۶ء)۔

رانز فینن، افتاد گان خاک (ترجمہ: محمد پرویز، سجاد باقر رضوی) (نگارشات، لاہور، ۱۹۹۶ء)۔

گیان چند جین، ایک بھاشا: دو لکھاوٹ، دو ادب، (ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۲۰۰۵ء)۔

مرزا خلیل بیگ، ایک بھاشا جو مسترد کر دی گئی، (ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ، ۲۰۰۷ء)۔

ہمفرے، ہمفرے کے اعترافات، (انجمن نوجوانان پاکستان، لاہور، س ن)۔

انگریزی کتب

اے بیریڈیل کائیتھ (A. Berriedale Keith)، *A History of Sanskrit Literature*، (موتی لال بناری داس پبلشرز، دہلی، ۱۹۹۳ء)۔

اعجاز احمد، *In Theory*، (اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، دہلی، ۱۹۹۲ء)۔

ابرامز، ایم ایچ (M. H. Abrams)، *The Mirror and the Lamp*، (اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، لندن، ۱۹۷۶ء، [۱۹۵۳ء])۔

ایڈورڈ کسٹ، سر (Sir Edward Cust)، *Reflections on West India Affairs*، (ہیچرڈ، لندن، ۱۸۳۹ء)۔

ایڈورڈ سعید (Edward Said)، *Orientalism* (پینگوئن بکس، انگلینڈ، ۱۹۹۵ء، [۱۹۷۸ء])۔

ایضاً، *Culture and Imperialism*، (ونٹاژ، انگلینڈ، ۱۹۹۴ء)۔

البرٹ میمی (Albert Memmi)، *The Colonizer and the Colonized*، (ارتھ سکین پبلی کیشنز، لندن، ۱۹۹۰ء)۔

ایرک سیلبن (Eric Selbin)، *Revolution, Rebellion, Resistance*، (زیڈ بکس، لندن و نیویارک، ۲۰۱۰ء)۔

بارت، رولاں (Roland Barthe)، *Image, Music, Text,* (ہل اینڈ وینگ، نیویارک، ۱۹۷۷ء)۔

برنارڈ ایس کوہن (Bernard S. Cohn)، *Colonialism and Its Forms of Knowledge*، (پرنسٹن یونیورسٹی، نیوجرسی، ۱۹۹۶ء)۔

بی ڈی باسو (B. D. Basu)، *History of Education in India under the Rule of the East India Company*، (کرزن پریس، باسن، برطانیہ، ۱۹۹۹ء)۔

پی ایٹ ڈیسمٹ (Piet Desmet)، The History of Linguistics and Grammar، ([illegible]، ۱۹۹۸ء)۔

ٹریویلین، چارلس ایڈورڈ (Charles Edward Trevelyan)، On The Education of the People of India، ([illegible]
مین، اورمی، براؤن، گرین اینڈ لانگ مینز، لندن، ۱۸۳۸ء)۔

ٹی بی میکالے (T B Macaulay)، 'Macaulay's Minute'، مشمولہ [illegible] اور ہندوستان کا نظام تعلیم (ترجمہ [illegible]
بخاری)، (آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۸۹ء [۱۸۳۵ء])۔

ایضاً، The Miscellaneous Writing Speeches and Poems of Lord Macaulay، جلد ۴، ([illegible]
کو، لندن، ۱۸۸۰ء)۔

جان بیمز (John Beams)، Memoirs on the History, Folklore, and Distribution of the Races of the
North Western Provinces of India جلد اول، (ایشین ایجوکیشنل سروسز، نئی دہلی، ۲۰۰۳ء [۱۸۶۹ء])۔

جان لاک وڈ کپلنگ (John Lockwood Kipling)، Beast and Man in India، (الیہ دلی، [illegible]، ۱۹۰۸ء، [۱۸۹۱ء])۔

گلس ڈیلوژے (Gills Deleuge)، Foucault (ترجمہ: سی آن ہارڈ)، (کانٹی نیم، انڈیا، ۲۰۰۶ء)۔

جون لائنز (John Lyons)، Language and Linguistics، (کیمبرج یونیورسٹی، لندن، ۱۹۸۱ء)۔

جونز، ولیم، سر (Sir William Jones)، Discourses and Miscellaneous Papers (مرتبہ: [illegible])، (پارلس اینڈ
آرنلڈ، لندن، ۱۸۲۴ء)۔

ایضاً، The Letters of Sir William Jones (مرتبہ: گارلینڈ کینن)، جلد دوم، (اوکسفرڈ، لندن، ۱۹۷۰ء)۔

ڈبلیو ڈیوائٹ، بنجامن (Benjamin Woodbridge Dwight)، Modern Philology: Its Discoveries History and
Influence (اے ایس برنس اینڈ کو، نیویارک، [۱۸۵۹ء])۔

ڈبلیو کروک (W Crooke) An Introduction to the Population, Religion and Folklore of Northern India
(ایشین ایجوکیشنل سروسز، الہ آباد، ۱۹۹۴ء، (۱۸۹۴ء))۔

رابرٹ فلپسن (Robert Phillipson)، Linguistic Imperialism، (اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، دہلی، ۱۹۹۲ء)۔

رے منڈ ولیمز (Raymond Williams)، The Long Revolutions، (پینگوئن بکس، لندن، ۱۹۶۱ء)۔

رے منڈ شواب (Raymond Schwab)، The Oriental Renaissance، (کولمبیا یونیورسٹی، نیویارک، ۱۹۸۴ء)۔

ژاک دریدا (Jacques Derrida)، Acts of Literature (مرتبہ: ڈیرک اٹرج) (روٹلیج، لندن، ۱۹۹۲ء)۔

ژانوس لیزلو (János László)، The Science of Stories، (روٹلیج، نیویارک ولندن، ۲۰۱۰ء)۔

ساں بیو، Sainte-Beuve: Selected Essays، (مرتبہ: فرانسس سٹگ ملر، نوربرٹ گٹرمین)، (لوی اینڈ برائیڈون، لندن،
۱۹۶۵ء)۔

سی ایل انس (C.L.Innes)، The Cambridge Introduction to Postcolonial Literatures in English، (کیمبرج

یونیورسٹی پریس، کیمبرج، ۲۰۰۷ء)۔

اسٹوارٹ مل (Stuart Mill)، Essential Works of John Stuart Mill، (بینٹم بکس، لندن، ۱۹۱۵ء)۔

اسٹوارٹ ہال (Stuart Hall)، The post-colonial Question، (روٹلیج، لندن، ۱۹۹۶ء)۔

فرانز فینن (Frantz Fanon)، How do we extricate our selves (ترجمہ: چارلس لیم مارک میم)، (گرو پریس نیو یارک، ۱۹۶۷ء)۔

کلر، جوناتھن (Jonathan Culler)، On Deconstruction، (روٹلیج اینڈ کیگن پال، لندن، ۱۹۸۷ء)۔

کے کے عزیز (K.K.Aziz)، The British Imperialism، (سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۷ء، [۱۹۷۶ء])۔

گارلینڈ کینن (Garland Cannon)، The Life and Mind of Oriental Jones، (کیمبرج یونیورسٹی پریس، کیمبرج، ۱۹۹۰ء)۔

گریرسن، جارج ابراہم (George Abraham Grierson)، Linguistic Survey of India، جلد نہم، حصہ اوّل، (موتی لال بنارسی داس، دہلی، ۱۹۶۸ء)۔

گل کرسٹ، جان بارتھوک (John B Gilchrist)، The Anti-Jargonist, or A Short Introduction to the Hindoostanee Language، (کلکتہ، ۱۸۰۰ء)۔

ایضاً، A Dictionary English Hindoostanee، (مبرر پریس، کلکتہ، ۱۷۸۹ء)۔

ایضاً، Origins of Modern Hindustani Literature (مرتبہ: محمد عتیق صدیقی)، (نیا کتاب گھر، علی گڑھ، ۱۹۶۳ء)۔

جی ڈبلیو لائٹنر (Gottlieb William Leitner)، History of Indigenous Education، (امر پرکشن، دہلی، ۱۹۸۲ء، [۱۸۸۲ء])۔

موریس اولینڈر (Maurice Olender)، The Language of Paradise (ہارورڈ کالج، امریکا، ۱۹۹۲ء)۔

موریس لیٹے (Maurice Latey)، Tyranny، (پینگوئن بکس، انگلینڈ، ۱۹۶۹ء)۔

مولر، میکس (Max Muller)، The Languages of the Seat of War in the East، (ولیمز اینڈ نورگیٹ، لندن، ۱۸۵۵ء)۔

ایضاً، Lectures on the Science of Language، (لانگ مین، گرین، لانگ مین، رابرٹس، لندن، ۱۸۶۱ء)۔

ایضاً، A History of Ancient Sanskrit Literature، (ولیم اینڈ نورگیٹ، لندن، ۱۸۵۹ء)۔

میور، ولیم، سر (Sir William Muir)، The Life of Mahomet and History of Islam to the Era of Hegira، جلد چہارم، (سمتھ، ایلڈر اینڈ کمپنی، لندن، ۱۸۶۱ء)۔

وینا نریگل (Veena Naregal)، Language Politics, Elites, and the Public Sphere، (پرمانٹ بلیک، نئی دہلی، ۲۰۰۱ء)۔

ہنری ڈی ایکن (Henry D. Aiken)، The Age of Ideology، (نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۰۰ء)۔

ہومی بھابھا (Homi K Bhabha)، The Location of Culture، (روٹلیج، لندن، ۱۹۹۴ء)۔

ہیگل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel)، Lectures on the Philosophy of World History (ترجمہ: ایچ پی نسبٹ) (کیمبرج یونیورسٹی پریس، کیمبرج، ۱۹۷۵ء)۔

Census of Indian ..1901، (گورنمنٹ پرنٹنگ، کلکتہ، ۱۹۰۲ء)۔

Annual of Urdu Studies، جلد ۱۴، (وسکانسن یونیورسٹی، میڈیسن، ۱۹۹۹ء)۔

The Oriental Heralds and Colonial Intellegencies، جلد ۱۷، (لندن، ۱۸۳۸ء)۔

جرنل آف فارن لینگویج ٹیچنگ، جلد ۳، (نیشنل یونیورسٹی آف سنگاپور، ۲۰۰۶ء)۔

Histoire Épistémologie Langage، جلد ۶، شمارہ ۲ تا ۶، (۱۹۸۴ء)۔

مابعد نوآبادیات اردو کے تناظر میں

ناصر عباس نیّر

مابعد نوآبادیات، تنقید کا ایک نیا طرز ہے جو استعمار کار اور استعمار زدہ کے ثقافتی رشتوں کا مطالعہ کرتا ہے۔ چوں کہ دونوں کے ثقافتی رشتے نوآبادیاتی/ استعماری نظام کے تحت قائم ہوتے ہیں، اور اس نظام میں استعمار کار کو کم و بیش ہر سطح پر اجارہ حاصل ہوتا ہے، اس لیے مذکورہ ثقافتی رشتے دراصل 'طاقت کے رشتے' ہوتے ہیں۔ استعمار کار طاقت کی اکثر صورتوں (سیاسی، علمی، معاشی، تعلیمی، فنی) کو خلق کرنے اور نوآبادیوں میں، سیاسی، آئینی اور تعلیمی اصلاحات کے ذریعے، ان کے نفوذ کو ممکن بنانے کی 'پوزیشن' کا حامل ہوتا ہے، جس کے نتیجے اور ردِ عمل میں نوآبادیوں میں نئی تہذیبی، علمی، فکری اور ادبی روشیں پیدا ہوتی ہیں۔ مابعد نوآبادیاتی تنقید، ثقافت/ طاقت کے انھی رشتوں کا تجزیہ کرتی ہے جن میں استعمار کار کو بالادستی حاصل ہوتی ہے۔ انگریزی نوآبادیات نے برصغیر میں، اپنے قیام و استحکام کی خاطر متعدد کلامیے (ڈسکورس) اور بیانیے وضع کیے اور انھیں ابلاغِ عامہ اور تعلیمی و ادبی انجمنوں اور کتب کے ذریعے رائج کیا۔ اردو ادب میں قومیت پرستی، مطابقت پذیری، احتجاج، مزاحمت، منقسم شعور، دوہری شخصیت، تہذیبی آویزش و آمیزش کے روّیے، انھی کلامیوں اور بیانیوں کا نتیجہ اور ردِ عمل تھے۔ مابعد نوآبادیات: اردو کے تناظر میں نوآبادیاتی عہد کے اردو ادب کے انھی چند رویّوں کا تحقیقی و تجزیاتی [illegible] اردو زبان و ادب کے بنیادی ماخذ کو بنیاد بناتے ہوئے، اس تہ نشین نظام تک رسائی کی [illegible] عہد کے اردو ادب کے متبائن و یکساں مظاہر کی توجیہ کرتا ہے۔ اردو ادب کے مابعد نوآبادیاتی مطالعے [illegible] اردو میں یہ پہلی کتاب ہے۔

مصنف کے بارے میں: ڈاکٹر ناصر عباس نیر عہد حاضر کے معتبر اور ذہین نقاد ہیں۔ وہ تنقید میں بین العلومی طریقِ کار استعمال کرنے کی بنا پر اپنے معاصرین میں ممتاز ہیں۔ ان کا ایم فل کا مقالہ ''اردو تنقید میں جدیدیت اور مابعد جدیدیت'' پر، جب کہ ڈاکٹریٹ کا مقالہ ''اردو تنقید پر مغربی تنقید کے اثرات'' پر تھا۔ وہ پوسٹ ڈاکٹرل فیلوشپ کے سلسلے میں ہائیڈل برگ یونیورسٹی، جرمنی میں چھ ماہ مقیم رہے جہاں انھوں نے ''نوآبادیاتی عہد کے اردو نصابات کا مابعد نوآبادیاتی مطالعہ'' کے عنوان سے اپنی تحقیق مکمل کی۔ ان کی اہم تنقیدی کتب میں جدید اور مابعد جدید تنقید، مجید امجد: شخصیت اور فن، لسانیات اور تنقید، متن سیاق اور تناظر جب کہ مرتبہ کتب میں ساختیات: ایک تعارف اور مابعد جدیدیت: نظری مباحث شامل ہیں۔ وہ بیس سے زائد قومی و بین الاقوامی کانفرنسوں میں مقالات پیش کر چکے ہیں۔ وہ پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج کے شعبۂ اردو سے وابستہ ہیں۔